Boéthos de Sidon – Exégète d'Aristote et philosophe

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina (CAGB)

Series academica

Herausgegeben von
Dieter Harlfinger, Christof Rapp, Marwan Rashed,
Diether R. Reinsch

Band 1

Boéthos de Sidon – Exégète d'Aristote et philosophe

Édité par
Riccardo Chiaradonna et Marwan Rashed

DE GRUYTER

Herausgegeben durch die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

Dieser Band wurde im Rahmen der gemeinsamen Forschungsförderung von Bund und Ländern im Akademienprogramm mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung und mit Mitteln des Regierenden Bürgermeisters von Berlin, Senatskanzlei – Wissenschaft und Forschung erarbeitet.





ISBN 978-3-11-069982-1
e-ISBN (PDF) 978-3-11-069984-5
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-069992-0

Library of Congress Control Number: 2020936589

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck
Zeichensatz: Atelier Fluxus Virus, Brest, Frankreich

www.degruyter.com

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

1. La vie et l'enseignement

De la vie de Boéthos de Sidon, philosophe péripatéticien du Ier siècle avant notre ère, nous ne savons à peu près rien[1]. Le plus ancien (et, à vrai dire, l'unique) témoignage vient du géographe Strabon (fr. 1 = Strabon, *Geog.*, XVI 2, 24.27-29) :

> [...] à notre époque aussi, Sidon a donné naissance à d'illustres philosophes, Boéthos, avec qui nous-même avons étudié la philosophie aristotélicienne, et Diodote, son frère (καθ' ἡμᾶς δὲ ἐκ Σιδῶνος μὲν ἔνδοξοι φιλόσοφοι γεγόνασι Βόηθός τε, ᾧ συνεφιλοσοφήσαμεν ἡμεῖς τὰ Ἀριστοτέλεια, καὶ Διόδοτος ἀδελφὸς αὐτοῦ) [...].

Voilà tout ce que l'on peut affirmer avec certitude : Boéthos était contemporain de Strabon, philosophe illustre, originaire de Sidon, et son frère nommé Diodote était lui aussi philosophe. Ce Boéthos aristotélicien n'est pas à confondre avec un homonyme et compatriote plus ancien attesté par les sources : Boéthos de Sidon le philosophe stoïcien du IIe siècle avant notre ère, élève de Diogène de Babylone[2]. Au-delà commencent les spéculations.

Strabon dit avoir étudié la philosophie aristotélicienne *avec* Boéthos. L'information n'est malheureusement pas dépourvue d'équivoque : les mots ᾧ συνεφιλοσοφήσαμεν signifient en effet ou bien [a] que Boéthos fut le maître de philosophie de Strabon, ou bien [b] que Strabon et Boéthos ont étudié la philosophie ensemble sous la direction d'un maître commun. On situe la naissance de Strabon vers 64/63 av. J.-C. Il

1. On pourra trouver une synthèse mise à jour sur la vie et l'œuvre de Boéthos dans I. Kupreeva, « Kaiserzeitlicher Aristotelismus », dans Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa, *Die Philosophie der Antike*, 5/1 : *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Basel, 2018, p. 255-455, p. 266-274. Voir aussi les présentations classiques de P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, I, *Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.*, Berlin-New York, 1973, p. 143-179 et de H. Gottschalk, « Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD », *ANRW*, II.36.2, Berlin / New York, 1987, p. 1079-1174, p. 1093 et 1107-1110. Parmi les discussions récentes, signalons M. Griffin, *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire*, Oxford, 2015, p. 177-199 et A. Falcon, « Aristotelianism in the First Century BC », dans A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden/Boston, 2016, p. 101-119.

2. Voir R. Goulet, « Boéthos de Sidon », *DPhA*, II, Paris, 1994, p. 123-125.

faudra donc, selon l'hypothèse retenue, situer la naissance de Boéthos ou bien au moins une dizaine d'années plus tôt (hypothèse [a]), ou bien autour des mêmes années (hypothèse [b]). Selon Paul Moraux, il faut choisir [a], au motif que lorsque le verbe συμφιλοσοφεῖν est utilisé avec le datif, la personne au datif serait l'enseignant plutôt qu'un autre étudiant[1]. Si c'est bien le cas, il faudra supposer que Boéthos était plus vieux que Strabon et qu'il enseignait encore la philosophie péripatéticienne durant la seconde moitié du Iᵉʳ siècle av. J.-C. (Strabon ne précise pas en quel lieu). Le dossier, cependant, demeure ouvert car la signification [b] de συμφιλοσοφεῖν n'est pas du tout exclue[2]. D'autant moins que dans un autre passage, Strabon dit avoir été l'élève d'un autre péripatéticien, Xénarque de Séleucie (*Geog.*, XIV 5, 4 = Xénarque, T1 Falcon)[3]. La combinaison des deux renseignements a conduit certains interprètes à soutenir que Boéthos et Strabon avaient étudié ensemble la philosophie aristotélicienne sous la direction de Xénarque (en attribuant au verbe συμφιλοσοφεῖν la signification [b])[4]. Même si cette hypothèse, dans l'état actuel des connaissances, doit demeurer conjecturale, elle pourrait bien, tout compte fait, se révéler la meilleure : on verra en effet que deux fragments suggèrent un certain rapport entre Xénarque et Boéthos et pourraient ainsi corroborer l'hypothèse d'une filiation scolaire[5].

---

1. Voir Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, p. 54.

2. Voir J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme : aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique. De la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Rome, 1988, p. 467, n. 106 : Philostrate, *Vita Apoll.* 1.7 donne un contre-exemple à l'interprétation de Moraux.

3. Voir le commentaire détaillé dans A. Falcon, *Aristotelianism in the First Century BCE : Xenarchus of Seleucia*, Cambridge, 2011, p. 58-63.

4. *Status quaestionis* dans Falcon, *Aristotelianism in the First Century BCE : Xenarchus of Seleucia*, p. 12.

5. Voir fr. 43 et 51 p. 70 et 78. La chronologie ancienne de Xénarque serait confirmée par un passage tourmenté de l'*Index Academicorum* de Philodème (PHerc 1021, col. XXXV 11-16). Selon la reconstruction fournie par E. Puglia, « Senarco di Seleucia nella *Storia dell'Academia* di Filodemo (PHerc 1021 XXXV 2-18) », *Papyrologica Lupiensia* 7, 1998, p. 143–151, Xénarque serait le philosophe dont l'enseignement poussa Ariston et Cratippe, les disciples d'Antiochos d'Ascalon, à devenir péripatéticiens. S'il en fut ainsi, il faut penser que Xénarque était déjà actif dans la première moitié du Iᵉʳ siècle, ce qui ne s'opposerait cependant pas à l'hypothèse suivant laquelle il aurait été autour de 45-40 le maître de Strabon (et de Boéthos). Pour un *status quaestionis* détaillé, voir Kupreeva, « Kaiserzeitlicher Aristotelismus », p. 279. La reconstruction de Puglia est suivie par R. W. Sharples, *Peripatetic Philosophy 200 BC to AD 200. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, p. 12 (1E). Elle n'est pas acceptée, en revanche, par Falcon, *Aristotelianism in the First Century BCE : Xenarchus of Seleucia*, p. 12 (« Suggestive as it may be, the supplement yielding the name of Xenarchus is highly speculative ») ; D. Blank, « The Life of Antiochus of Ascalon in Philodemus' History of the Academy and a Tale of Two Letters », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 162, 2007, p. 87-93, p. 89-90 ; D. Sedley, *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, 2012, p. 335-336 ; T. Dorandi et F. Verde, « Il filosofo peripatetico Cratippo di Pergamo »,

Boéthos serait également, dans cette hypothèse, le contemporain d'Eudore d'Alexandrie (puisque ce dernier était lui-même contemporain de Strabon)[1], ce qui rendrait aisément compréhensibles, en termes d'histoire, certaines allusions polémiques décelables dans plusieurs de ses fragments[2].

Strabon caractérise Boéthos comme appartenant à sa propre époque (καθ' ἡμᾶς), alors que, dans un autre passage, il semble tenir Andronicos de Rhodes pour une autorité plus ancienne (*Geog.*, XIV 2, 13)[3]. Ce détail pourrait ne pas être anodin, car Philopon (fr. 2a = *In Cat.*, 5.15-20) présente Andronicos comme le maître (διδάσκαλος) de Boéthos. Pourrait-on donc penser que Strabon et Boéthos ont étudié ensemble la philosophie aristotélicienne sous la direction d'Andronicos ? Probablement pas. Comme on vient de le noter, le verbe συνεφιλοσοφήσαμεν avec le datif pourrait suggérer que Strabon a été l'élève de Boéthos. En tout cas, Strabon ne dit nulle part qu'il a été l'élève d'Andronicos. Mais surtout, le lien entre Andronicos et Boéthos est douteux. Alors que Strabon est un témoin très proche de Boéthos — soit son condisciple soit son élève —, plusieurs siècles séparent en effet Philopon de Boéthos. Le témoignage de celui-là sur celui-ci fait partie d'un ensemble de passages contenant des informations sur les péripatéticiens du Ier siècle av. J.-C. dont la source ultime est, sans aucun doute, Ammonius, le maître

---

Methexis 31, 2019, p. 137-165, p. 141 (« Si tratta solo di un'ipotesi che, tuttavia, non è concretamente suffragata dalle evidenze testuali pervenute »). On voit cependant mal avec quel autre nom de péripatéticien contenant les lettres NA on pourrait combler la lacune de la l. 12 avant (δι)ακούσαντες. Or il le faut. La construction de Puglia nous paraît en revanche peu heureuse et, à la l. 12, ne pas s'adapter à la taille de la lacune (7 lettres d'après Blank, *art. cit.*, p. 89). Nous serions donc plutôt tentés de conjecturer le texte suivant à la col. XXXV :

10 ὧν
Ἀρίστων [μὲν] καὶ Κράτιπ-
πος ἔ[τι καὶ Ξε]νά[ρχου δι]α-
κούσαντε[ς] ζῆλον ἔ[σχον καὶ]
ἐγένοντο Περιπατη[τι-]
15 κοί, Δίων δὲ τῆς ἀρχαίας Ἀ-
καδημείας,

Traduction : « Parmi eux, Ariston et Cratippe, ayant de surcroît été aussi les auditeurs de Xénarque, voulurent l'émuler et devinrent péripatéticiens, tandis que Dion appartint à l'Ancienne Académie ».

1. Strabon, *Geog.*, XVII 1, 5.44-45: Eudore et Ariston le péripatéticien sont dits être καθ' ἡμᾶς par Strabon.

2. Nous n'entendons bien sûr pas nier qu'il soit possible qu'un auteur plus âgé réponde à un auteur plus jeune. Mais une prise de position critique s'explique mieux si l'auteur critiqué est plus âgé que l'auteur de la critique, ou son contemporain.

3. Voir L. Tarán, compte rendu de Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, *Gnomon* 53, 1981, p. 721-750, réimprimé dans *id.*, *Collected Papers 1962-1999*, Leiden, 2001, p. 479-524, p. 498.

de Philopon à Alexandrie[1]. Le commentaire de Philopon aux *Catégories* n'est guère plus qu'une *reportatio* du cours de son maître[2]. Pourtant, dans un texte transmis sous son nom propre, Ammonius désigne Boéthos comme « le onzième successeur d'Aristote » (fr. 39 = Ammonius, *In A. Pr.* 31.12-13 : ἑνδέκατος ἀπὸ Ἀριστοτέλους γενόμενος), tandis que dans un troisième passage, c'est Andronicos qu'il désigne ainsi : ἑνδέκατος μὲν ἦν ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους (Ammonius, *In De Int.* 5.29). Cette dernière information se retrouve chez un autre professeur alexandrin, Élias, dans un passage qui mentionne ensemble Andronicos et Boéthos : « Boéthos de Sidon dit qu'il faut commencer avec la physique, tandis qu'Andronicos de Rhodes le péripatéticien, onzième diadoque de l'École d'Aristote (ὁ ἑνδέκατος διάδοχος τῆς Ἀριστοτέλους σχολῆς), disait qu'il faut commencer par la logique » (fr. 2b = Élias, *In Cat.* 117.21-24[3] ; voir aussi Élias, *In Cat.* 113.17 et *Scholia in Aristotelem*, ed. Brandis, 94^{a}21-23). Les spécialistes se sont efforcés d'harmoniser ces données disparates. On a ainsi pu songer à corriger « onzième » (ἑνδέκατος) en « douzième » (δωδέκατος) dans le passage d'Ammonius sur Boéthos (notre fr. 39). Selon Moraux, on pourrait aussi penser qu'Ammonius tantôt inclut Aristote dans la liste des scholarques, tantôt non : d'où le fait qu'il identifierait le onzième scholarque tantôt à Andronicos, tantôt à Boéthos[4]. Comme l'a souligné L. Tarán, ces sources tardives demeurent quoi qu'il en soit très peu fiables. Il est d'ailleurs remarquable que Simplicius, notre canal d'information le plus important sur Boéthos, ne le présente ni lui ni Andronicos comme des scholarques du Lycée. Or, si Simplicius est lui aussi un élève d'Ammonius, il tire cependant ses informations sur Boéthos de documents plus anciens et plus fiables, les grands commentaires perdus de Porphyre et de Jamblique, qui n'associaient pas forcément Andronicos et Boéthos à la direction de l'école fondée par Aristote. Depuis quelques décennies, les historiens ont par ailleurs suggéré que les écoles fondées à Athènes au IV^e^ et au III^e^ siècle cessèrent d'exister vers 86 av. J.-C., quand Athènes fut prise et pillée par Sylla durant la première guerre mithridatique. Après cette date, le Lycée et l'Académie continuent d'exister comme des sectes philosophiques représentées par des cercles et des écoles dans le monde unifié sous

1. Voir Tarán, compte rendu de Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, p. 493-496.

2. Voir R. Sorabji, *Introduction*, in *Philoponus : On Aristotle Categories 1-5*, trans. R. Sirkel, M. Tweedale, J. Harris — *Philoponus : A Treatise Conceming the Whole and the Parts*, trans. D. King, London/New York, 2015, p. 3-34.

3. Sur la paternité de ce commentaire, voir *infra*, p. 167 n. 4.

4. Voir Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, p. 53 et les remarques dans Tarán, compte rendu de Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, p. 496 ; J. Barnes, « Roman Aristotle », dans J. Barnes et M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 1997, p. 1-69, p. 21.

l'hégémonie de Rome, mais la continuité avec les institutions fondées à Athènes quelques siècles auparavant est brisée. Dans un article fameux, D. Sedley a parlé, à ce propos, d'une véritable décentralisation des écoles philosophiques : on passe du monopole philosophique d'Athènes à l'existence d'une multitude d'écoles philosophiques dans le bassin méditerranéen[1]. Initié avec l'hégémonie méditerranéenne de Rome, ce phénomène se poursuivra aussi longtemps que l'Empire.

Il faut replacer l'activité de Boéthos dans ce cadre historique, quoi qu'il en soit de sa chronologie précise. Nous ne savons pas où Boéthos a enseigné. S'il a véritablement été le scholarque du Lycée, il a dû s'établir à Athènes. Il est tout aussi possible qu'il ait enseigné dans d'autres centres culturels de la Méditerranée orientale, comme Alexandrie, voire à Rome[2].

Pour mieux appréhender le profil intellectuel de Boéthos, il faut enfin dire un mot du rapport étroit qu'entretient sa ville d'origine avec la métropole d'Alexandrie. Comme l'explique Catherine Apicella, la cité de Sidon, comme d'autres centres urbains et culturels de la côte du Levant, est marquée, à l'époque de Boéthos, par la présence conjointe de trois éléments : (1) l'influence d'Alexandrie, massive dès le premier siècle de l'époque hellénistique, quand toute la côte syro-palestinienne fait encore partie du royaume lagide ; (2) l'intégration progressive à l'Empire Romain ; (3) la persistance d'une identité locale forte, qui se révèle quand le phénicien cesse d'être une langue vivante au profit non pas du grec — langue des élites de la cité — mais de l'araméen[3]. Boéthos et son frère Diodote appartenaient donc à l'élite cosmopolite de langue grecque de Sidon et notre commentateur, comme le remarque Apicella, se trouve « à l'aboutissement du long processus qui a entraîné la transformation de sa cité en cité grecque ou du moins en cité dont les élites économiques et sociales, celles qui tiennent les magistratures, se revendiquent de culture grecque »[4]. Ce n'est sans doute pas un hasard, dès lors, si le lien avec Alexandrie et sa culture semble se retrouver dans l'œuvre de Boéthos, notamment dans sa discussion critique de l'exégèse pythagorisante d'Aristote développée par Eudore et son cercle, voire dans l'actualité que représente à ses yeux l'ontologie stoïcienne la plus technique. Pour partie au moins — sa formation, son profil intellectuel —, Boéthos de Sidon est un philosophe alexandrin. Qu'il renouvelle puissamment l'aristotélisme à l'aide de textes qu'on ne trouvait peut-être pas tous à Alexandrie est une autre histoire.

---

1. Voir D. Sedley, « Philodemus and the Decentralisation of Philosophy », *Cronache Ercolanesi* 33, 2003, p. 31-41.
2. Voir les remarques dans Barnes, « Roman Aristotle », p. 23-24.
3. Voir *infra*, p. 494.
4. Voir *infra*, p. 492.

2. Boéthos exégète d'Aristote et philosophe

L'« admirable Boéthos » (fr. 3 = Simplicius, *In Cat*. 1.18 : ὁ θαυμάσιος Βόηθος) est un exégète d'Aristote. Simplicius l'inclut dans une liste d'interprètes anciens des *Catégories* en compagnie des péripatéticiens Andronicos de Rhodes et Ariston d'Alexandrie, de l'académicien Eudore et du stoïcien Athénodore (fr. 25 = Simplicius, *In Cat.* 159.32)[1]. Parmi ces exégètes, Boéthos est le seul dont nous savons qu'il a rédigé un véritable commentaire au traité d'Aristote : Simplicius, citant Porphyre, atteste en effet que Boéthos a interprété le texte d'Aristote mot à mot (fr. 8a = Simplicius, *In Cat*. 30.2 : ἐξηγούμενος [...] καθ' ἑκάστην λέξιν). Son commentaire des *Catégories* était probablement assez pédantesque : c'est ce que suggère un témoignage qui fait allusion à sa longue distinction des significations des termes « genre », « espèce » et « différence » (fr. 14 = [Porphyre], *In Cat.* 10.13-18)[2]. Il est fort probable, également, que le commentaire de Boéthos contenait une longue section autonome — un « livre entier » (ὅλον βιβλίον), dit Simplicius — consacrée à la doctrine du relatif (fr. 27 = Simplicius, *In Cat*. 163.6). Un ouvrage de Thémistius transmis uniquement en arabe, intitulé *En réponse à Maxime et Boéthos sur la réduction de la deuxième et de la troisième figure à la première*, atteste l'existence d'un ouvrage de Boéthos intitulé *De la démonstration* (fr. 41 = Thémistius, 305.3-14). Sans doute cet ouvrage abordait-il les champs thématiques couverts par l'ensemble des *Premiers* et des *Seconds Analytiques* d'Aristote[3]. Boéthos y développait sa doctrine du syllogisme, que nous pouvons reconstruire grâce à l'ouvrage de Thémistius et à d'autres témoignages conservés chez Galien, Ammonius et dans la tradition arabe. Dans leur majeure partie, les fragments qui nous sont parvenus portent sur ces deux thématiques : l'exégèse des *Catégories* et la doctrine du syllogisme. Six fragments transmis par la paraphrase de Thémistius de la *Physique* et le commentaire de Simplicius à cette dernière œuvre, remontant selon toute vraisemblance au commentaire perdu d'Alexandre, portent sur la matière et sur le temps (matière : fr. 19 = Simplicius, *In Phys*. 211.15-18 ; fr. 20 = Thémistius, *In Phys*. 26.20-24 ; temps : fr. 37a = Thémistius, *In*

1. Sur l'usage de θαυμάσιος chez Simplicius, voir Griffin, *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire*, p. 196, n. 46 : « The epithet *thaumasios* bestowed upon him is exceptional, and in general the attitudes of the commentators imply that he was treated with some of the caution and respect accorded to a genuine Neoplatonist commentator ».

2. Nous désignons ici par [Porphyre] l'auteur du commentaire aux *Catégories* conservé dans le palimpseste d'Archimède : ce texte est, à notre avis, une portion du grand commentaire perdu de Porphyre *Ad Gedalium* en sept livres (voir Simplicius, *In Cat*. 2.6-9). Voir R. Chiaradonna, M. Rashed, D. Sedley, « A rediscovered Categories commentary », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 44, 2013, p. 129-194.

3. Voir *infra*, p. 257.

Phys. 160.19-28 ; fr. 37b = Simplicius, *In Phys*. 759.18-21 ; fr. 38a = Thémistius, *In Phys.* 162.22-163.7 ; fr. 38b = Simplicius, *In Phys*. 766.9-24). Élias et Philopon attribuent à Boéthos la thèse selon laquelle l'étude de la physique constitue le point de départ de la philosophie (fr. 2a = Jean Philopon, *In Cat.* 5.15-20; fr. 2b = Élias, *In Cat*. 117.21-25). Ces huit textes ont parfois suffi aux interprètes pour attribuer à Boéthos un commentaire à la *Physique*[1]. Cette hypothèse n'est pas nécessaire : comme nous le montrerons, ils s'inscrivent dans son interprétation des *Catégories* ; il est donc tout à fait possible que la source ultime était son commentaire à cet ouvrage. La situation est différente avec les textes consacrés à l'âme et à la critique du *Phédon*, transmis par Priscien de Lydie, Eusèbe et Damascius (fr. 47 = [Simplicius], *In De An*. 247.23-26 ; fr. 48 = Eusèbe de Césarée, *Praep. Evang*. XI 28, 6-10 ; fr. 49 = Damascius, *In Philebum* 147.1-6). La source de ces passages, selon toute probabilité, est l'ouvrage perdu de Porphyre *Sur l'âme contre Boéthos*, en cinq livres (fr. 46 = *Suda* IV, 178.20, *sub nomine* Πορφύριος)[2]. Il est difficile d'établir quel était l'ouvrage de Boéthos visé par Porphyre. Il nous paraît cependant peu plausible qu'il s'agissait d'un commentaire au *De anima :* il faut plutôt songer à un traité consacré à la psychologie, où Boéthos, de toute évidence, critiquait le *Phédon* de Platon. Il en profitait pour prendre position dans des débats sur l'âme caractéristiques de l'aristotélisme hellénistique, tout en les intégrant à son exégèse des *Catégories*. Si ce n'était pas également dans cet ouvrage que Boéthos abordait la doctrine du « premier approprié » (fr. 50 = Aspasius, *In Eth. Nic*. 44.24-29; fr. 51 = Alexandre d'Aphrodise, *Mant*. 151.3-13), nous devons aussi admettre que Boéthos avait rédigé un ouvrage portant sur certaines questions éthiques disputées à l'époque hellénistique.

Plusieurs fragments attestent que Boéthos prenait position dans des débats déjà existants. Comme nous le verrons, son interprétation des *Catégories* se développe contre deux cibles polémiques principales et en quelque sorte opposées. D'un côté, la dialectique stoïcienne (et peut-être des lectures polémiques stoïciennes des *Catégories* d'Aristote déjà existantes à son époque) ; de l'autre, une interprétation métaphysique platonico-pythagorisante des *Catégories*, qui semble émaner d'Eudore d'Alexandrie et de son cercle.

Ces conclusions, quoiqu'encore assez générales, permettent d'ores et déjà de replacer l'œuvre de Boéthos dans son milieu philosophique[3].

---

1. Par exemple Kupreeva, « Kaiserzeitlicher Aristotelismus », p. 272.

2. On a parfois supposé que ces textes remontaient en réalité à l'homonyme stoïcien de notre Boéthos, mais il s'agit d'une hypothèse peu plausible. Voir *infra*, p. 337-338.

3. Griffin, *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire*, p. 108-128 et 180-181, développe une lecture intéressante et ambitieuse des sources visant à mieux préciser ce cadre. Il identifie en particulier l'adversaire pythagoricien de Boéthos à Lucius, un

Il s'agit d'un contexte typique du Ier siècle av. J.-C. marqué, comme les spécialistes l'ont plusieurs fois souligné, par plusieurs éléments : — la persistance des débats hellénistiques et la diffusion des doctrines et du vocabulaire stoïciens (on pourrait même parler d'un « modèle stoïcien » de philosophie systématique que les écoles rivales s'efforcent d'imiter) ; — la renaissance de l'aristotélisme liée à la circulation renouvelée des traités acroamatiques et à ce que l'on a longtemps appelé, à tort ou à raison, l'« édition » d'Andronicos ; — une attitude archaïsante, dans les cercles platoniciens et aristotéliciens, prônant le retour aux anciens (les maîtres du IVe siècle) ; — la naissance d'une philosophie étroitement liée à l'exégèse des textes fondateurs, notamment, ici encore, chez les

critique des *Catégories* apparaissant chez Simplicius, souvent en couple avec Nicostrate (voir Simplicius, *In Cat*. 1.18-20), par ailleurs inconnu. Ce Lucius serait le porte-parole de la lecture pythagoricienne des *Catégories* inaugurée par Eudore d'Alexandrie. Griffin en vient à suggérer que Lucius pourrait aussi être un personnage mis en scène par Boéthos dans un petit commentaire sur les *Catégories* par questions et réponses qui aurait servi de modèle à celui de Porphyre rédigé selon la même formule (voir Griffin, *ibid.*, p. 108-109). Malgré leur force indéniable, les hypothèses de Griffin demeurent, à nos yeux du moins, conjecturales. Nous n'avons aucune indice pour penser que Boéthos avait rédigé deux commentaires aux *Catégories* : la discussion des apories soulevées par ses adversaires avait lieu (à ce que nous savons) dans son commentaire lemmatique. Pour ce qui concerne Lucius, il faut tout d'abord souligner qu'il est improbable que Boéthos se soit confronté à un exégète latin d'Aristote (cf. le nom « Lucius ») ou qu'il ait choisi un nom latin pour représenter le porte-parole de la lecture pythagoricienne des *Catégories*. Les exemples mentionnés par Griffin, *ibid.*, p. 109, n. 14 (le philosophe pythagoricien latin Publius Nigidius Figulus et l'étrusque Lucius disciple du pythagoricien Modératus de Gadès mentionné chez Plutarque, *QC* VIII, 7-8, 727B-720F) ne suffisent pas, à notre avis, pour répondre à cette critique, car le milieu philosophique latin ne semble pas avoir participé à la renaissance d'intérêt pour les *Catégories* d'Aristote au Ier siècle av. J.-C. Il est intéressant de noter que le stoïcien Lucius Annaeus Cornutus (Ier siècle ap. J.-C.) ne figure point parmi les interprètes anciens des *Catégories* mentionnés par Simplicius, *In Cat.* 159.32. En ce qui concerne les passages de Simplicius discutés par Griffin, il faut souligner que les objections auxquelles Boéthos répond sont toujours présentées de manière anonyme, Lucius n'étant jamais directement rattaché à Boéthos. Il est vrai que Simplicius se réfère parfois aux « Luciens » (οἱ περὶ τὸν Λούκιον) au début de sections qui contiennent ensuite des objections introduites de manière anonyme, ainsi que les réponses de Boéthos à ces dernières (cf. Simplicius, *In Cat*. 48.1; 62.28; 73.27-28). Cela ne suffit cependant pas à attribuer tout ce matériau à Lucius. Simplicius, *In Cat*. 1.18-22, présente Lucius et Nicostrate comme deux critiques ayant adressé des objections à presque toutes les thèses des *Catégories*. Il est fort probable qu'ils ont ainsi repris des arguments plus anciens dont, sans doute, certains auxquels Boéthos avait déjà répondu. Il faut noter, enfin, que les arguments de Lucius ne semblent pas toujours renvoyer à un milieu pythagorisant : en particulier, Simplicius nous apprend que les « Luciens » (οἱ περὶ τὸν Λούκιον, Simplicius, *In Cat.* 64.18-19) ont adressé à Aristote l'objection d'avoir négligé les conjonctions, qui sont pourtant elles aussi des mots signifiants (voir *infra*, chapitre I, p. 93). Or cet argument est proche des positions stoïciennes et nous n'avons aucune raison de considérer ce témoignage comme peu fiable (*contra* Griffin, *ibid.*, p. 123 et 153-154).

platoniciens et les aristotéliciens[1]. Tout cela a parfois conduit les interprètes à situer à cette époque la naissance d'une véritable « philosophie exégétique » qui aurait persisté jusqu'aux débuts de l'époque moderne. Les recherches importantes consacrées à ces sujets ne doivent cependant pas nous conduire à occulter d'autres aspects de la philosophie du Iᵉʳ siècle avant notre ère. En pratique, si, dans les études sur la philosophie à l'époque romaine, il est souvent arrivé que l'on prête plus d'attention aux méthodes qu'aux contenus, nous entendons, dans cet ouvrage, renverser la perspective et nous concentrer sur l'analyse proprement philosophique d'un contenu théorique que nous tenons pour remarquable.

Comme nous le verrons, lorsqu'il s'engage dans des controverses, Boéthos n'hésite pas à défendre des thèses qui nous semblent assez contraires à celles qu'Aristote soutient dans ses écrits (que l'on pense par exemple à sa thèse selon laquelle la forme ne tombe pas sous la catégorie de la substance — cf. fr. 18 = Simplicius, *In Cat.* 78.4-24). Ce n'est pas un cas isolé parmi les exégètes du Iᵉʳ siècle av. J.-C. : nous savons qu'Andronicos a adressé des objections à la division aristotélicienne des catégories, ou que Xénarque a discuté la doctrine de la cinquième substance de manière critique[2]. Les exégètes plus tardifs, notamment Alexandre d'Aphrodise, manifestent une attitude différente : idéalement, l'autorité a toujours raison et — idéalement toujours — l'autorité est maximalement cohérente dans l'ensemble de ses écrits. Ce serait de la mauvaise histoire rétrospective que de penser que les premiers interprètes fourniraient une première approximation de cette codification plus tardive des règles de l'interprétation, codification qui représenterait pour sa part la véritable orthodoxie aristotélicienne. Dans leur approche de l'autorité d'Aristote, les interprètes du Iᵉʳ siècle s'inscrivent plutôt dans la lignée des premiers disciples d'Aristote : point tant une position critique et externe à l'égard d'un legs figé du maître, qu'une

1. La littérature critique sur ces dossiers est abondante : voir en particulier P. Hadot, « Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque », dans M. Tardieu (ed.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, 1987, p. 13-34 ; P. Donini, « Testi e commenti, manuali e insegnamento : la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica », dans *ANRW* II.36.7, Berlin/New York, 1994, p. 5027-5100 ; M. Frede, « Epilogue », dans K. Algra *et alii* (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999, p. 771-797 ; Sedley, « Philodemus and the Decentralisation of Philosophy ».

2. Les interprètes ont plusieurs fois souligné ces aspects typiques des premiers exégètes d'Aristote : voir par exemple Frede, « Epilogue », p. 793. Pour une discussion d'ensemble, voir Falcon, « Aristotelianism in the First Century BC ».

attitude d'exploration et de recherche interne à son héritage philosophique vivant[1].

Les divergences d'approche par rapport aux commentateurs plus tardifs sont obvies, mais demeurent secondaires par rapport aux différends doctrinaux. Boéthos n'est nullement un précurseur imparfait d'Alexandre : il est, tout simplement, un philosophe différent. Boéthos et Alexandre développent, à un peu plus de deux siècles de distance, deux types possibles et opposés d'aristotélisme[2]. Comme nous le montrerons, l'interprétation et la sélection que Boéthos impose au corpus d'Aristote sont déterminées par des choix philosophiques précis. Ceux-ci le conduisent à développer une lecture d'Aristote centrée sur la doctrine de la substance première des *Catégories*, une approche nominaliste des universaux, une marginalisation de la forme essentielle et de la causalité hylémorphique, une insistance sur les traits les plus extensionnels de la syllogistique des *Premiers Analytiques*. L'aristotélisme de Boéthos est certes fondé sur l'exégèse des textes, mais ce sont toujours ses décisions doctrinales qui guident son interprétation. La codification d'Alexandre est pour sa part marquée par une autre attitude méthodologique, mais elle représente aussi — surtout — une lecture antithétique d'Aristote, qui nous apparaît, à bien des égards, comme une réaction permanente à l'aristotélisme de Boéthos, et marquée par le retour hégémonique de la forme substantielle dans tous les compartiments du jeu philosophique. L'opposition entre l'aristotélisme nominaliste de Boéthos et l'aristotélisme essentialiste d'Alexandre est un chapitre majeur de l'histoire de la pensée antique et de l'histoire au long cours de l'aristotélisme. Nous espérons être parvenus, dans le présent ouvrage, à restituer les caractères et la portée philosophique du premier.

3. La transmission textuelle des témoignages sur Boéthos

Il y a peu de choses à dire sur l'histoire du texte de Boéthos. Le dernier érudit de l'Antiquité qui paraît bien informé sur ses écrits est Porphyre, dont la carrière s'étend sur la seconde moitié du III^e^ siècle de notre ère. Celui-ci connaît le commentaire de Boéthos aux *Catégories*

1. Voir, à ce propos, les remarques que D. Lefebvre, « Aristotle and the Hellenistic Peripatos : From Theophrastus to Critolaus », in A. Falcon, *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, p. 13-34, p. 17, consacre à Théophraste.

2. Voir M. Rashed, *Essentialisme : Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin-New York, 2007 ; M. Rashed, « Boethus' Aristotelian Ontology », dans M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC : New Directions in Philosophy*, Cambridge, 2013, p. 53-77, nouvelle édition dans R. Sorabji (ed.), *Aristotle Re-Interpreted : New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, London, 2016, p. 103-123.

d'Aristote et au moins une œuvre de ce dernier sur la question de l'âme. Il est également probable, comme nous allons le montrer un peu plus bas, que le traité *De la démonstration* mentionné par Thémistius au IVe siècle n'était pas inconnu de Porphyre.

Le commentaire aux *Catégories* de Boéthos est attesté par deux sources principales : le commentaire aux *Catégories* de Simplicius, lui-même conservé dans son intégralité par plusieurs manuscrits byzantins, et un fragment byzantin palimpseste d'un commentaire anonyme aux *Catégories*, s'étendant sur sept feuillets, qui doit être identifié au grand commentaire « À Gédalios » (*Ad Gedalium*) de Porphyre. Nous désignerons pour cette raison son auteur, dans cet ouvrage, en écrivant [Porphyre]. Les renseignements de Simplicius remontant eux-mêmes, en dernière instance, à l'*Ad Gedalium* — soit directement, soit par l'intermédiaire du commentaire perdu aux *Catégories* de Jamblique — nous en déduisons que l'*Ad Gedalium* a eu un rôle ambivalent dans la transmission du commentaire aux *Catégories* de Boéthos. C'est par cette œuvre qu'ont été préservés les fragments que nous en avons ; mais c'est sans doute aussi cette œuvre qui a signé l'arrêt de mort de l'ancien commentaire, celui-ci cessant d'être recopié après son intégration dans la grande synthèse porphyrienne et la diffusion de cette dernière à la fin de l'Antiquité.

Il faut à ce propos revenir sur une hypothèse avancée il y a quelques années par Pamela Huby. Remarquant l'intérêt de fragments d'un commentaire aux *Catégories* édités par Theodor Waitz dans son introduction à son édition de la logique d'Aristote, celle-ci avait émis l'hypothèse qu'il pourrait s'agir de fragments du commentaire perdu de Boéthos à cette œuvre[1]. Ces fragments ont été conservés à l'intérieur d'un manuscrit byzantin du XIIIe siècle se trouvant aujourd'hui à Florence, le *Laur.* 71.32. Plus tardifs que le texte principal, ils ont été écrits au XIVe siècle sur les actuels folios 88-90v[2]. D'une certaine manière, l'intuition n'était pas injustifiée. Ces textes édités par Waitz pourraient en effet fort bien remonter, pour ce qui est de leur contenu, à l'exégèse de Boéthos. On reconnaît le goût de celui-ci pour les classifications exhaustives du sens des termes (ici : le « quand » et le « dans quelque chose »). Il nous paraît

1. Voir *Aristotelis Organon Graece*, novis codicum auxiliis adiutus recognovit, scholiis ineditis et commentario instruxit Th. Waitz, 2 vol., t. I, Leipzig, 1844, p. 19-23 et P. Huby, « An Excerpt from Boethus of Sidon's Commentary on the *Categories* ? », *Classical Quarterly* 31, 1981, p. 398-409. L'hypothèse est endossée (avec un point d'interrogation) par Sharples, *Peripatetic Philosophy 200 BC to AD 200*, p. 66-69.

2. Et non « 84-86 » comme l'écrit Waitz, *op. cit.*, p. 19, suivi par P. Huby, « An Excerpt », p. 398. Pour une reproduction gracieusement mise à la disposition des chercheurs par la Biblioteca Medicea Laurenziana, voir : `http://mss.bmlonline.it`.

cependant très peu probable, pour ne pas dire exclu, que le commentaire de Boéthos ait perduré jusqu'à l'époque des translittérations (le IX^e siècle) alors qu'il n'était déjà plus disponible à Simplicius. Pour tout dire, il semble beaucoup plus vraisemblable qu'il s'agit de fragments du commentaire de Porphyre *À Gédalios* encore disponible à Byzance. Porphyre, dans son propre commentaire, aurait ainsi repris à Boéthos un traitement exhaustif du ποτέ et du ἔν τινι.

Mais il ne s'agit pas que de vraisemblances abstraites. Que l'*Ad Gedalium* ait existé à Byzance indépendamment de Simplicius avait été soupçonné par Sten Ebbesen sur la base d'un autre manuscrit florentin du XIII^e siècle, le *Laur*. 72.15. Le savant avait en effet attiré l'attention sur une scholie portée au fol. 22, mentionnant l'exégèse des *Catégories* d'Alexandre d'Aphrodise et de Porphyre et probablement issue de l'œuvre de ce dernier de manière assez directe[1].

La confirmation définitive de ces indices en eux-mêmes assez parlants nous paraît dorénavant apportée par la découverte du palimpseste de [Porphyre], postérieure aux contributions de Pamela Huby et de Sten Ebbesen. Bien que le palimpseste d'Archimède en compagnie duquel il figure ait déjà été connu de Heiberg au début du XX^e siècle, il a fallu attendre 2005 pour que Nigel Wilson signale pour la première fois l'existence d'un fragment de commentaire aux *Catégories*[2]. Ce texte a été copié autour de l'an 900, très probablement à Constantinople, et le parchemin sur lequel il figurait a été réutilisé comme support d'un livre de prières à la fin du XII^e ou au début du XIII^e siècle, sans doute en Palestine. Cela veut donc dire qu'avant la destruction du manuscrit à des fins libraires, le commentaire aux *Catégories* a existé dans le monde byzantin du début du X^e siècle à, au moins, la fin du XII^e siècle, soit une période de trois-cents ans durant laquelle il a pu à son tour essaimer — ce qui expliquerait les traces que nous trouvons dans les deux manuscrits de Florence. Bref, à moins de multiplier aussi gratuitement qu'absurdement les hypothèses, il paraît évident que le grand commentaire de Porphyre *À Gédalios* a existé à Byzance entre, environ, 900 et 1200.

En conclusion, on ne peut donc que réaffirmer ce qui pouvait apparaître, à une considération naïve des faits, comme l'impression la plus naturelle : le commentaire de Boéthos aux *Catégories* existait encore à l'époque de Porphyre. Celui-ci l'utilise massivement dans l'*Ad Gedalium*. Peut-être déjà Jamblique, et sûrement Simplicius, ne connaissent plus l'exégèse de Boéthos que *via* Porphyre. La médiation porphyrienne est

1. Voir S. Ebbesen, « Boethius as an Aristotelian Scholar », in J. Wiesner (ed.), *Aristoteles Werk und Wirkung Paul Moraux gewidmet*, zweiter Band : *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, Berlin / New York, 1987, p. 286-311, voir l'appendice, p. 309-311 : « *A new fragment of Porphyry's Ad Gedalium ?* ».

2. Voir, dans Chiaradonna, Rashed, Sedley, « A Rediscovered *Categories* Commentary », le « Palaeographical Appendix » de Natalie Tchernetska, p. 191-192.

encore opérante à Byzance, au moins jusqu'au début du XIII^e siècle, peut-être même jusqu'au XIV^e siècle, si le copiste des folios 88-90v du *Laur*. 71.32 a encore un accès direct à l'œuvre (ce que l'on ne saurait ni affirmer ni infirmer). Celle-ci ne paraît plus connue, en revanche, des érudits byzantins et des humanistes italiens du XV^e siècle. C'est donc, *grosso modo*, avec l'Empire Romain d'Orient que s'achève l'existence du commentaire *Ad Gedalium* de Porphyre.

Un mot maintenant sur la transmission de l'autre vecteur important de la philosophie de Boéthos, le traité de Thémistius *Sur la réduction de la deuxième et de la troisième figure à la première*. Cette œuvre ne nous est connue que par une traduction arabe des environs de l'an 900, réalisée à Bagdad par le savant et traducteur Abū ʿUṯmān al-Dimašqī. Ce traité de Thémistius s'est probablement signalé à la connaissance des Arabes en raison de son intégration dans les corpus philosophiques de l'Antiquité tardive. Ammonius paraît en effet le connaître (cf. fr. 39 = *In Analytica priora* 31.11-25) et la chose est encore plus claire avec le commentaire aux *Premiers Analytiques* de David l'Invincible, transmis seulement en traduction arménienne, qui attribue un « *monobiblos* » sur le sujet à Thémistius[1]. Il s'agit, de toute évidence, du texte traduit en arabe, et aujourd'hui perdu en grec, dont nous présentons ici l'édition, la traduction et le commentaire. Pour réfuter son adversaire Maxime et, sans doute, le disqualifier aux yeux de l'Empereur Julien, Thémistius l'accuse d'avoir plagié Boéthos et entend le prouver en citant à maintes reprises ce dernier et même le titre de son ouvrage : *Fī al-burhān* en arabe, *De demonstratione* soit, en grec, Περὶ ἀποδείξεως.

D'où Thémistius a-t-il connu le *De demonstratione* de Boéthos, œuvre où celui-ci reprenait sans doute l'ensemble des *Premiers* et des *Seconds Analytiques* ? Dans l'état actuel de nos connaissances, la question reste indécidable. Mais il paraîtrait assez étrange que Thémistius ait eu accès à un ouvrage si technique et si ancien sans la médiation de Porphyre et de Jamblique. Maxime n'était-il pas d'ailleurs un élève d'Aïdésius, lui-même disciple de Jamblique[2] ? Bien plus, au fr. 39, Ammonius nous dit que « Porphyre et Jamblique » suivaient Boéthos sur la question de la réduction des deuxième et troisième figures à la première (cf. *In A. Pr.* 31.15-16). Le scénario fut donc sans doute à peu près le même que dans le cas du commentaire de Boéthos aux *Catégories*. Porphyre connaissait encore le Περὶ ἀποδείξεως de son prédécesseur et s'en est inspiré dans

1. Cf. A. Topchyan, *David the Invincible Commentary on Aristotle's* Prior Analytics. *Old Armenian Text with an English Translation, Introduction, and Notes*, Leiden / Boston, 2010, p. 106-111, cf. p. 109 : « Themistius, who himself in a monograph said ... ».

2. Sur ce milieu et son rapport à l'Empereur Julien, voir R. Chiaradonna, « Pratiche d'insegnamento filosofico nel IV secolo D.C. : Intorno alla cosiddetta 'scuola di Pergamo' », dans G. Agosti et D. Bianconi (eds.), *Pratiche didattiche tra centro e periferia nel Mediterraneo tardoantico*, Spoleto, 2019, p. 69-89.

une œuvre où il abordait la question des figures syllogistiques — un propre commentaire aux *Analytiques Premiers*, ou une monographie indépendante sur la syllogistique[1]. Ce qu'il en disait a alors été repris dans l'œuvre de Jamblique et, de là, chez les auteurs plus tardifs : Maxime, Thémistius et l'école d'Ammonius. Si Ammonius connaît peut-être encore le texte de Jamblique, David, à la fin du VIᵉ siècle, pourrait déjà, comme les Arabes après lui, ne plus avoir accès qu'au *monobiblos* de Thémistius.

La médiation de Porphyre est encore attestée pour ce que nous savons des théories psychologiques de Boéthos : le premier des quatre fragments, celui extrait d'Eusèbe, se donne explicitement comme une citation du *Contre Boéthos* de Porphyre [48] ; les deux derniers, extraits respectivement des notes sur le *Philèbe* de Damascius [49] et du commentaire au *De anima* de Priscien (le pseudo-Simplicius) [47], pourraient difficilement remonter à Boéthos indépendamment de l'« entonnoir » qu'a constitué, avant Jamblique, l'immense corpus psychologique de Porphyre[2].

Au bout du compte, seuls les six fragments physiques (fr. 19 = Simplicius, *In Phys*. 211.15-18 et fr. 20 = Thémistius, *In Phys*. 26.20-24 ; fr. 37a = Thémistius, *In Phys*. 160.19-28 et 37b = Simplicius, *In Phys*. 759.18-21 ; fr. 38a = Thémistius, *In Phys*. 162.22-163.7 et 38b = Simplicius, *In Phys*. 766.9-24), qui proviennent tous du commentaire perdu d'Alexandre à la *Physique*, deux fragments logiques (fr. 44 = Iohannitius, *Epitome Galeni* et fr. 45 = Galien, *Institutio logica*, VII 2), qui appartiennent à la tradition galénique, et les deux fragments éthiques (fr. 50 = Aspasius, *In Ethica Nicomachea* 44.24-28 et fr. 51 = Alexandre, *Mantissa* 151.3-13), d'origine péripatéticienne ancienne, remontent à Boéthos indépendamment de Porphyre[3]. Ce n'est pas un hasard si ces témoignages du IIᵉ siècle, fortement liés aux études aristotéliciennes de haut niveau caractéristiques de cette époque, apparaissent plus ponctuels, moins « systématiques » que les autres. Alors en effet que Porphyre reprenait à Boéthos des pans entiers de doctrine — pour les suivre ou pour les critiquer — Galien, Aspasius et Alexandre se contentent d'y faire brièvement allusion au cours d'une réflexion propre.

---

1. Pour l'*Introductio ad syllogismos categoricos* de Porphyre, voir les témoignages et fragments 111T, 112T, 113F, 114F Smith.

2. En revanche, le passage de Macrobe, *In Somn. Scip.* 1.14.20 faisant mention de « Boéthos » renvoie selon toute probabilité au philosophe stoïcien. C'était déjà l'opinion tranchée de H. B Gottschalk, « Boethus' Psychology and the Neoplatonists », *Phronesis* 31, 1986, p. 243-257, p. 246 et c'est, ici même, celle de Franco Trabattoni (voir p. 337, n. 1).

3. Si du moins l'on ne pense pas que Porphyre a joué un rôle dans la transmission et la préservation du patrimoine philosophique de l'école d'Alexandre, ce qui n'aurait rien d'exclu, bien au contraire.

La conclusion de ces constatations est que nous n'avons aucun accès direct au texte de Boéthos. Celui-ci se donne à nous par la médiation, dans une minorité de cas, de péripatéticiens du IIe siècle — Galien, Aspasius et Alexandre — et, dans la majorité, de la tradition porphyrienne. Il s'agit alors soit de Porphyre lui-même[1], soit de ses utilisateurs plus tardifs, directement ou *via* Jamblique : Simplicius pour l'ontologie catégoriale et Thémistius pour la syllogistique. L'éditeur et commentateur moderne doit garder cette profondeur historique en tête lorsqu'il cherche à restituer et à comprendre la philosophie de Boéthos. La pire erreur serait en effet de le confondre avec ses utilisateurs — Simplicius par exemple — qui n'avaient ni la même doctrine philosophique, ni le même horizon culturel, ni les mêmes objectifs exégétiques.

Nous avons insisté, plus haut dans cette introduction, sur la nécessité d'envisager la philosophie du Ier siècle comme une activité théorique et non seulement comme une pratique culturelle. Cela ne signifie pas pour nous, bien au contraire, qu'il faille négliger les droits de la philologie. L'histoire de la philosophie ancienne ne saurait se déployer qu'à partir d'une lecture rigoureuse des textes. Nous avons donc, pour mener à bien notre étude, réalisé l'édition critique et la traduction de tous les témoignages sur Boéthos, en grec comme en arabe. Deux documents sont, pour tout dire, nouveaux : les fragments grecs du palimpseste de [Porphyre] et le traité de Thémistius en version arabe. Leur apport renouvelle notre connaissance de Boéthos. [Porphyre] complète sur des points décisifs le commentaire, pourtant très riche, de Simplicius, tandis que Thémistius, infiniment plus instructif que les deux maigres fragments grecs portant sur le même thème, nous permet, pour la première fois, de reconstituer la syllogistique de Boéthos. Nous n'avons en revanche pas jugé utile de collationner une nouvelle fois les témoins du commentaire de Simplicius sur les *Catégories*. L'édition de Kalbfleisch est soignée et son apparat critique amplement suffisant pour la restitution exacte des propos de l'auteur. La philologie ne revient pas à refaire ce qui a déjà été fait, et bien fait, par d'autres ; elle consiste plutôt à mobiliser un certain nombre de techniques linguistiques et textuelles pour permettre, sur les corpus anciens, un nouveau regard.

Riccardo Chiaradonna et Marwan Rashed

Remerciements — Nous voudrions remercier Philippe Hoffmann pour nos échanges sur la tradition grecque des commentaires aux *Catégories*, ainsi que Jonathan Barnes et Thomas Auffret qui ont relu la plupart des chapitres de ce volume et nous ont fait part, au cours de plu-

1. Ou plutôt, si l'on aime les vertus de la prudence formelle, de Porphyre et de [Porphyre].

sieurs séances de travail, de maintes remarques décisives. Cet ouvrage leur doit beaucoup. Nous exprimons aussi toute notre reconnaissance à Yannis Haralambous, dont la virtuosité a su venir à bout de maints obstacles éditoriaux. Notre gratitude est immense, enfin, à l'égard de Concetta Luna, dont la relecture attentive de l'ensemble du volume nous a sauvés de maintes erreurs.

R. C. & M. R.

ÉDITION ET TRADUCTION

Nous n'avons pas consulté les témoins manuscrits quand l'édition disponible du fragment en question nous a paru correcte[1], c'est-à-dire (1) critique et (2) fondée sur la totalité des témoins indépendants connus de nous où le fragment s'insère. C'était le cas pour les textes suivants (classés par ordre d'apparition dans l'édition) :

Strabo, *Geographica* XVI, ed. S. Radt, Göttingen, 2005 : [1]

B *Athous Vatop.* 655
C *Parisinus gr.* 1393
D *Marcianus gr.* XI 6
F *Vaticanus gr.* 1329

Ioannes Philoponus, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. A. Busse, Berlin, 1898 (= *Commentaria in Aristotelem Graeca* 13.1) : [2a]

C *Laurentianus Pluteus* 10.26
F *Laurentianus Pluteus* 71.3

Élias, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. A. Busse, Berlin, 1900 (= *Commentaria in Aristotelem Graeca* 18.1) : [2b]

H *Berolinensis Hamiltonianus* 382
K *Marcianus gr.* 599
P *Parisinus gr.* 1900

Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. K. Kalbfleisch, Berlin, 1907 (= *Commentaria in Aristotelem Graeca* 8) : [3]-[5], [7], [8a], [9]-[12], [16]-[18], [23]-[36]

A *Parisinus gr.* 1942
L *Ambrosianus* E 99 sup.
J *Marcianus gr.* 224
K *Marcianus gr.* 225
v *editio princeps*

---

1. J'appelle ici « fragment » — et nous appellerons « fragment » dans la suite du recueil — un texte attribuant nommément une certaine thèse à Boéthos, voire se contentant de mentionner la personne de Boéthos ou l'auteur Boéthos. Dans la plupart des cas, il s'agit, à la rigueur, d'un simple témoignage. Il nous a paru cependant préférable de ne pas introduire de distinction entre « fragment » et « témoignage », qu'en pratique il aurait été impossible de respecter sans arbitraire.

Porphyrius, *In Aristotelis Categorias Expositio per interrogationem et responsionem*, ed. A. Busse, Berlin, 1887 (= *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.1) ; ed. R. Bodéüs, Paris, 2008 (*Porphyre, Commentaire aux* Catégories *d'Aristote*) : [6]

M *Mutinensis* 69
A *Marcianus gr.* 234

Dexippus, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. A. Busse, Berlin, 1888 (= *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.2) : [8b], [21]

A *Laurentianus Pluteus* 71.33
M *Matritensis* 76
C *Laurentianus Pluteus* 72.21
R *Parisinus gr.* 1942

Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros Commentaria*, vol. 1, ed. H. Diels, Berlin, 1882 (= *Commentaria in Aristotelem Graeca* 9) : [19], [37a], [38b]

D *Laurentianus Pluteus* 85.2
E *Marcianus gr.* 229
F *Marcianus gr.* 227

Themistius, *In Aristotelis Physica Paraphrasis*, ed. H. Schenkl, Berlin, 1900 (= *Commentaria in Aristotelem Graeca* 5.2) : [20], [37b], [38a]

M *Mutinensis* 4
W *Marcianus gr.* 205
S *Laurentianus Pluteus* 85.18
L *Parisinus gr.* 1891

Syrianus, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. W. Kroll, Berlin, 1902 (= *Commentaria in Aristotelem Graeca* 6.1) : [22]

C *Coislinianus* 161
A *Parisinus gr.* 1896
H *Hamburgensis phil. gr.* 2

Ammonius, *In Aristotelis Analytica priora Commentarium*, ed. M. Wallies, Berlin, 1899 (= *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.6) : [39]

P *Parisinus gr.* 2064

Themistius, *De reductione secundae et tertiae figurae ad primam*, ed. M. Rashed, *vide infra*, p. 290-335 : [40], [41], [42], [43]

D Damas, *Ẓāhiriyya ʿāmm* 4871
T Tashkent, *Bibliothèque Universitaire* 2385

Iohannitius (Ḥunayn ibn Isḥāq), *Epitome Libri Galeni* De elementis, ed. G. Bos et Y. T. Langermann, « An Epitome of Galen's *On the Elements* ascribed to Ḥunayn b. Isḥāq », *Arabic Sciences and Philosophy* 25, 2015, p. 33-78 : [44]

T Téhéran, *Mağlis Šūrā* 3937

Galenus, *Institutio logica*, ed. K. Kalbfleisch, Leipzig, 1896 ; ed. J. Barnes et B. Morison, Oxford, 2020 (*Galen : Introduction to logic, Greek text, English translation, and commentary*) : [45]

P *Parisinus suppl. gr.* 635

Suidae Lexicon, 4 vol., ed. A. Adler, Leizpig, 1928-1935 : [46]

A *Parisini gr.* 2625 et 2626
G *Parisinus gr.* 2623
V *Vossianus fol.* 2
M *Marcianus gr.* 448

Priscianus Lydus (*ol.* Simplicius)[1], *In Aristotelis libros de anima commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin, 1882 (= *Commentaria in Aristotelem Graeca* 11) : [47]

A *Laurentianus Pluteus* 85.21

Eusebius, *Praeparatio Evangelica* XI, ed. K. Mras, Berlin, 1956 (= *Eusebius Werke, Band 8 : Die Praeparatio evangelica = Die griechischen christlichen Schriftsteller 43.2*) : [48]

B *Parisinus gr.* 465
I *Marcianus gr.* 341
O *Bononiensis* 3643
N *Neapolitanus* II AA 16
D *Parisinus gr.* 467

Damascius, *In Philebum Commentarium*, ed. L. G. Westerink, Amsterdam, 1959 (sub titulo : *Damascius. Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*) ; ed. G. Van Riel, Paris, 2008 (*Damascius, Commentaire sur le* Philèbe *de Platon*) : [49]

M *Marcianus gr.* 196

Aspasius, *In Ethica Nicomachea commentaria*, ed. G. Heylbut, Berlin, 1889 (= *Commentaria in Aristotelem Graeca* 19.1) : [51]

Z *Parisinus gr.* 1903
N *Laurentianus Pluteus* 85.1

Alexander Aphrodisiensis, *De anima libri Mantissa*, ed. I. Bruns, Berlin, 1887 (= *Commentaria in Aristotelem Graeca* suppl. 2.1) ; ed. R. W. Sharples, Berlin / New York, 2008 (*Alexander Aphrodisiensis. De anima libri mantissa. A New Edition of the Greek Text with Introduction and Commentary*) : [52]

V *Marcianus gr.* 258

Dans tous ces cas, nous avons fait usage de l'apparat critique procuré par les éditeurs — et de notre propre jugement, en particulier lorsque la ponctuation était en jeu, souvent décisive en philosophie.

1. L'attribution de ce texte, transmis sous le nom de Simplicius dans les manuscrits byzantins, à Priscien de Lydie, nous paraît avoir été démontrée : voir C. Steel, « Introduction », dans *'Simplicius' : On Aristotle On the Soul 3.6-13*, translated by C. S. in collaboration with A. Ritups, Londres, 2013, p. 1-30 ; C. Steel et Ch. Helmig, « Priskianos Lydos », dans Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa (eds.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 5/3 : Philodophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Bâle, 2018, p. 2112-2118. Quoi qu'il en soit, la question n'a pas d'incidence sur le traitement du fragment de Boéthos.

Nous avons en revanche proposé une nouvelle édition du texte palimpseste de [Porphyre] et du traité arabe de Thémistius, *Sur la réduction de la deuxième et de la troisième figure à la première*. Il va sans dire que nous avons immensément profité du travail des premiers éditeurs. Nous avons ainsi plaisir à mentionner, pour [Porphyre], nos amis David Sedley, Bob Sharples (†), Natalie Tchernetska et Nigel Wilson, avec qui nous avons réalisé il y a quelques années l'*editio princeps* du palimpseste et, pour Thémistius, l'*editio princeps* de Abdarrahman Badawi[1].

L'édition du palimpseste de [Porphyre] a été faite sur la base d'images digitales que le propriétaire actuel du fameux manuscrit du Patriarchat de Jérusalem a mises à la disposition du groupe des éditeurs. Celles-ci ont permis le déchiffrement de passages presque, voire totalement, illisibles à l'œil nu, et en particulier des trois fragments suivants : [13], [14], [15].

L'édition du traité en arabe de Thémistius s'est appuyée sur les deux manuscrits connus du texte — dont un seul avait été utilisé par A. Badawi. Il s'agit du manuscrit de Damas, Ẓāhiriyya ʿāmm 4871 et de celui de Tashkent, Bibliothèque Universitaire 2385. Ces deux manuscrits sont clairement indépendants, donc tous deux nécessaires à l'établissement du texte. Nous avons tiré de ce texte — dont nous donnons la totalité en appendice du chapitre VI — les fragments [40], [41], [42] et [43], dont les trois derniers comptent parmi les plus longs du recueil.

Les auteurs mentionnant Boéthos se succèdent sur environ un millénaire. Le premier a côtoyé Boéthos, le dernier ne connaît plus que le titre d'un ouvrage perdu qui le réfute. Sur les 55 textes que nous avons été en mesure de rassembler et qui mentionnent le nom de Boéthos, 50 sont écrits en grec, 5 en arabe, aucun en latin ou dans une autre langue ancienne. On peut les classer par ordre chronologique ainsi :

citateur	*siècle*	*nb. de frg.*	*numéros des fragments*
Strabon	Ia	1	[1]
Aspasius	II	1	[50]
Galien	II	2	[44], [45]
Alexandre	II-III	1	[51]
Porphyre	III	4	[6], [13], [14], [15]
Eusèbe	III-IV	1	[48]
Dexippe	IV	2	[8b], [21]
Thémistius	IV	7	[20], [37a], [38a], [40], [41], [42], [43]
Syrianus	V	1	[22]
Ammonius	V-VI	1	[39]

1. Voir R. Chiaradonna, M. Rashed, D. Sedley (with a paleographical Appendix by N. Tchernetska), « A Rediscovered *Categories* Commentary », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 44, 2013, p. 129-194 ; A. Badawī, *Arisṭū ʿinda al-ʿArab. Dirāsa wa-nuṣūṣ ġayr manšūra*, Le Caire, 1948, p. 309-325 et *id.*, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1987², p. 180-194.

Damascius	V-VI	1	[49]
Simplicius	VI	29	[3], [4], [5], [7], [8a], [9], [10], [11], [12], [16], [17], [18], [19], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37b], [38b]
Priscien	VI	1	[47]
Jean Philopon	VI	1	[2a]
Élias	VI	1	[2b]
Suda	X	1	[46]

En surface, Simplicius se taille la part du lion. Mais en profondeur, c'est Porphyre qui explique la présence massive des sources de l'Antiquité tardive. La presque totalité des citations de Boéthos postérieures au IIIe siècle, encore une fois, dépendent de ses écrits. La seule exception est fournie par le commentaire à la *Physique* de Thémistius et celui de Simplicius, qui remontent pour leur part plus vraisemblablement à Alexandre.

Un mot, enfin, sur l'accentuation du nom de Boéthos. On trouve, dans les manuscrits byzantins et chez les éditeurs modernes, un flottement entre deux graphies concurrentes : Βόηθος et Βοηθός. La première nous a paru plus correcte, car respectant la « loi des appellatifs », qui modifie l'accentuation de l'adjectif lorsque celui-ci est employé comme nom (propre)[1]. Nous l'avons donc adoptée partout.

Marwan Rashed

1. Voir J. Vendryes, *Traité d'accentuation grecque*, Paris, 1904, p. 152-154 et, pour une discussion de son interprétation, Ph. Probert, *Ancient Greek Accentuation. Synchronic Patterns, Frequency Effects, and Prehistory*, Oxford, 2006, p. 298-300. Le nom de Boéthos est explicitement cité par Eustathe de Thessalonique lorsqu'il expose cette loi. Cf. *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, vols. 1-4, ed. M. van der Valk, Leiden, 1971-1987, vol. 3, 1979, p. 399 : Ἔτι διαφόρου ὥσπερ σημασίας οὕτω καὶ τόνου ὁ Κάρπος τὸ κύριον καὶ ὁ τῆς χειρὸς καρπός καὶ ὁ ἐσθιόμενος, καὶ Πύρρος ὁ Ἠπειρώτης καὶ ὁ τοῦ Ἀχιλλέως καὶ πυρρός ὁ ξανθός, καὶ μυρία μὲν τὰ ἁπλῶς πολλά, μύρια δὲ τὰ ἐν δέκα χιλιάσι, καὶ ἴλλος μὲν ὁ ὀφθαλμός, ἰλλός δὲ ὁ στραβός, καὶ Ξάνθος μὲν τὸ κύριον καὶ ποταμός, ξανθός δὲ ὁ κατὰ τρίχας πυρρός, καὶ βροτός μὲν ἄνθρωπος, βρότος δὲ μολυσμὸς ἐξ αἵματος, καὶ Τύρος μὲν πόλις, τυρός δὲ τὸ πεπηγὸς γάλα, καὶ Λεῦκος μὲν κύριον, λευκός δὲ τὸ ἐπίθετον, οὗ θηλυκὸν λευκή, ἄλλως τονουμένη παρὰ τὴν λεύκην τὸ φυτόν, καὶ *Βόηθος μὲν κύριον, βοηθός δὲ ὁ σύμμαχος*, καὶ φροντίς μὲν ἡ μέριμνα, Φρόντις δὲ κύριον θηλυκὸν μὲν ἐν Ἰλιάδι, ἄρρεν δὲ ἐν Ὀδυσσείᾳ.

[1] Strabon, *Géographie* XVI, 2, 24 (330.27-31 Radt)

Mais trêve d'antiquités ; à notre époque aussi, Sidon a donné naissance à d'illustres philosophes, Boéthos, avec qui nous-même avons étudié la philosophie aristotélicienne, et Diodote, son frère. Tyr, quant à elle, a vu la naissance d'Antipater et, peu de temps avant nous, d'Apollonios, celui qui a publié le catalogue des philosophes de l'école de Zénon et de leurs livres.

[2a] Jean Philopon, *Commentaire aux* Catégories, 5.15-20

Le troisième chapitre de la série était de savoir où il faut faire commencer les écrits d'Aristote. Boéthos de Sidon, pour sa part, dit qu'il faut les faire commencer aux écrits physiques, étant donné qu'ils nous sont plus habituels et connus et qu'il faut toujours commencer avec des choses plus claires et connues. Mais son maître Andronicos de Rhodes, menant l'enquête de manière plus rigoureuse, disait qu'il fallait préalablement commencer par les écrits logiques, qui s'occupent de la démonstration.

[2b] Élias, *Commentaire aux* Catégories, 117.21-25

En effet, Boéthos de Sidon dit qu'il faut commencer avec la physique, tandis qu'Andronicos de Rhodes le péripatéticien, onzième diadoque de l'École d'Aristote, disait qu'il faut commencer par la logique. Les platoniciens, de leur côté, disent pour les uns qu'il faut commencer avec l'éthique et pour les autres avec les mathématiques.

[3] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 1.3-18

Maints auteurs consacrèrent maints efforts au livre des *Catégories* d'Aristote, non seulement parce que c'est l'introduction de la philosophie tout entière (si du moins ce livre est au principe des écrits logiques et que la logique précède à bon droit la philosophie tout entière), mais aussi parce que, d'une certaine manière, il porte sur les premiers principes, comme nous l'apprendrons en traitant la question de la visée.

[1] Strabo, *Geographica* XVI, 2, 24 (330.27-31 Radt)

Τὰ μὲν οὖν παλαιὰ ἐάσθω· καθ᾽ ἡμᾶς δὲ ἐκ Σιδ[28]ῶνος μὲν ἔνδοξοι φιλόσοφοι γεγόνασι Βόηθός τε, ᾧ συνεφιλοσοφήσαμεν [29] ἡμεῖς τὰ Ἀριστοτέλεια, καὶ Διόδοτος ἀδελφὸς αὐτοῦ· ἐκ Τύρου δὲ Ἀντί[30]πατρος καὶ μικρὸν πρὸ ἡμῶν Ἀπολλώνιος ὁ τὸν πίνακα ἐκθεὶς τῶν ἀπὸ Ζή[31]νωνος φιλοσόφων καὶ τῶν βιβλίων.

[2a] Ioannes Philoponus, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 5.15-20

Τρίτον ἦν ἐφεξῆς κεφάλαιον τὸ πόθεν δεῖ ἄρχεσθαι τῶν Ἀριστοτελι[16]κῶν συγγραμμάτων. Βόηθος μὲν οὖν φησιν ὁ Σιδώνιος δεῖν ἀπὸ τῆς [17] φυσικῆς ἄρχεσθαι πραγματείας ἅτε ἡμῖν συνηθεστέρας καὶ γνωρίμου, δεῖν [18] δὲ ἀεὶ ἀπὸ τῶν σαφεστέρων ἄρχεσθαι καὶ γνωρίμων. ὁ δὲ τούτου δι[19]δάσκαλος Ἀνδρόνικος ὁ Ῥόδιος ἀκριβέστερον ἐξετάζων ἔλεγε χρῆναι πρό[20]τερον ἀπὸ τῆς λογικῆς ἄρχεσθαι, ἥτις περὶ τὴν ἀπόδειξιν καταγίνεται.

[2b] Élias, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 117.21-25

Βόηθος [22] γὰρ ὁ Σιδώνιος ἀπὸ τῆς φυσικῆς λέγει, Ἀνδρόνικος δὲ ὁ Ῥόδιος ὁ Περι[23]πατητικὸς ὁ ἑνδέκατος διάδοχος τῆς [24] Ἀριστοτέλους σχολῆς ἀπὸ τῆς λογικῆς ἔλεγε, τῶν δὲ Πλατωνικῶν οἱ μὲν ἀπὸ τῆς ἠθικῆς οἱ δὲ ἀπὸ τῶν μαθη[25]ματικῶν.

[3] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 1.3-18

Πολλοὶ πολλὰς κατεβάλοντο φροντίδας εἰς τὸ τῶν Κατηγοριῶν τοῦ [4] Ἀριστοτέλους βιβλίον, οὐ μόνον ὅτι προοίμιόν ἐστι τῆς ὅλης φιλοσοφίας [5] (εἴπερ αὐτὸ μὲν τῆς λογικῆς ἐστιν ἀρχὴ πραγματείας, ἡ δὲ λογικὴ τῆς [6] ὅλης προλαμβάνεται δικαίως φιλοσοφίας), ἀλλὰ καὶ ὅτι τρόπον τινὰ περὶ [7] ἀρχῶν ἐστι τῶν πρώτων, ὡς ἐν τοῖς περὶ τοῦ σκοποῦ μαθησόμεθα λόγοις. [8] ἄλλοι δὲ κατ᾽ ἄλλην ὁρμὴν

[1] 27 ἐάσθω : ἐιάσθω BCDF || 27-28 Σιδῶνος B p. c. D p. c. : Σιδόνος CF || [2a] 17 συνηθεστέρας C : συνήθους F.

Mais c'est mus par des projets divers que ces divers auteurs mirent au jour des écrits sur ce livre. Les uns, ne se consacrant qu'à la lettre même, s'efforcèrent de la rendre plus claire, comme l'éloquent Thémistius et d'autres dans son genre, s'il en fut ; d'autres travaillèrent à élucider aussi les pensées, mais purement et simplement celles mises en avant par Aristote — ainsi Porphyre dans son livre par question-réponse — ; d'autres, de surcroît, abordèrent avec mesure aussi des questions disputées, comme Alexandre d'Aphrodise, Herminus et tous ceux qui s'apparentent à eux (parmi lesquels, pour ma part, je place Maxime qui, bien qu'il fût l'élève d'Aïdésius le Jambliquéen, s'accordait néanmoins dans son traité sur les *Catégories*, en presque tout, avec Alexandre) ; certains, toutefois, développèrent aussi, sur ce livre, des pensées plus profondes, comme l'admirable Boéthos.

[4] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 11.23-29

Mais Porphyre cite aussi les propos de Boéthos, qui abondent en réflexions d'une grande acuité et tendent au même point que ce qui vient d'être dit. Lui aussi dit en effet que c'est en fonction du nom et du verbe que s'opère la division en éléments de l'énoncé, mais que c'est en fonction des catégories que s'opère la division pour autant que les mots ont un rapport aux êtres (qu'ils signifient). « C'est pourquoi », dit-il, « les conjonctions relèvent du mot mais tombent hors des catégories. Elles ne manifestent en effet aucun des êtres : ni une substance, ni une qualité, ni autre chose de ce type ».

[5] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 13.11-18

Il ressort donc clairement de ce qu'on vient de dire que, d'une part, la visée est propre aux écrits logiques, s'agissant de traiter des sons vocaux simples, premiers et génériques pour autant qu'ils sont signifiants des êtres ; que, d'autre part, cet apprentissage des mots comporte obligatoirement avec lui celui des réalités qu'ils signifient ainsi que des concepts, pour autant que les réalités sont signifiées par les sons vocaux. Voilà l'opinion des disciples des deux Alexandre, d'Herminus, de Boéthos et de Porphyre, à laquelle le divin Jamblique apporte son suffrage, que Syrianus élucide et que nos maîtres acceptent.

[6] Porphyre, *Commentaire aux* Catégories *par questions et réponses*, 58.30-59.18

Q. Mais si ici, c'est en dix genres qu'il a divisé les sons vocaux signifiants, comment se fait-il que dans *De l'interprétation*, il ait adopté une division en deux, en nom et en verbe ?

τὰς περὶ τοῦτο τὸ βιβλίον πραγματείας πεποίηνται, [9] οἱ μὲν αὐτὴν μόνην τὴν λέξιν ἐπὶ τὸ σαφέστερον μεταθεῖναι προθυμηθέντες, [10] ὥσπερ Θεμίστιός τε ὁ εὐφραδὴς καὶ εἴ τις ἄλλος τοιοῦτος, οἱ δὲ καὶ τὰς ἐννοίας [11] μέν, αὐτὰς δὲ μόνας ψιλὰς τὰς ὑπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους προτεινομένας συντόμως [12] ἀποκαλύπτειν ἐσπούδασαν, ὥσπερ ἐν τῷ κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν βιβλίῳ [13] πεποίηκεν ὁ Πορφύριος, ἄλλοι δὲ πρὸς τούτοις καὶ ζητημάτων ἐφήψαντο [14] μετρίως, ὡς ὁ Ἀφροδισιεὺς Ἀλέξανδρος καὶ Ἑρμῖνος καὶ ὅσοι τοιοῦτοι, ὧν [15] καὶ Μάξιμον ἐγὼ τίθημι, τὸν Αἰδεσίου μὲν τοῦ Ἰαμβλιχείου μαθητήν, ἐν [16] δὲ τῷ εἰς τὰς Κατηγορίας ὑπομνήματι πάντα σχεδὸν τῷ Ἀλεξάνδρῳ συνᾴσαντα· [17] τινὲς μέντοι καὶ βαθυτέραις περὶ αὐτὸ διανοίαις κατεχρήσαντο, ὥσπερ ὁ [18] θαυμάσιος Βόηθος.

[4] SIMPLICIUS, *IN ARISTOTELIS CATEGORIAS COMMENTARIUM*, 11.23-29

Προστίθησιν δὲ καὶ τὰ τοῦ Βοήθου ὁ Πορφύριος πολλῆς ἀγχινοίας γέμοντα [24] καὶ εἰς τὸ αὐτὸ τείνοντα τοῖς εἰρημένοις. λέγει γὰρ καὶ ἐκεῖνος ὅτι κατὰ [25] μὲν τὸ ὄνομα καὶ τὸ ῥῆμα ἡ διαίρεσις εἰς τὰ τοῦ λόγου γίνεται στοιχεῖα, [26] κατὰ δὲ τὰς κατηγορίας ἡ διαίρεσις γίνεται, καθὸ σχέσιν ἔχουσιν αἱ λέξεις [27] πρὸς τὰ ὄντα, σημαντικαὶ τούτων οὖσαι. "διό, φησίν, οἱ σύνδεσμοι ἐν [28] μὲν τῇ λέξει εὑρίσκονται, τῶν δὲ κατηγοριῶν ἐκπίπτουσιν· οὐδὲν γὰρ [29] τῶν ὄντων δηλοῦσιν, οὔτε οὐσίαν οὔτε ποιὸν οὔτε ἄλλο τι τοιοῦτον".

[5] SIMPLICIUS, *IN ARISTOTELIS CATEGORIAS COMMENTARIUM*, 13.11-18

Ἔστιν οὖν ἐκ [12] τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι ἐστὶν μὲν ὁ σκοπὸς οἰκεῖος τῇ λογικῇ πραγματείᾳ [13] περὶ τῶν ἁπλῶν καὶ πρώτων καὶ γενικῶν φωνῶν, καθὸ σημαντικαὶ τῶν [14] ὄντων εἰσίν, συνδιδάσκεται δὲ πάντως καὶ τὰ σημαινόμενα ὑπ' αὐτῶν πρά[15]γματα καὶ τὰ νοήματα, καθὸ σημαίνεται τὰ πράγματα ὑπὸ τῶν φωνῶν. καὶ [16] ταῦτα καὶ τοῖς περὶ Ἀλεξάνδρῳ καὶ Ἑρμίνῳ καὶ Βοήθῳ καὶ Πορφυρίῳ δοκεῖ [17] καὶ ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος ἐπιψηφίζει καὶ Συριανὸς σαφηνίζει καὶ οἱ ἡμέτεροι [18] διδάσκαλοι ἀποδέχονται.

[6] PORPHYRIUS, *IN ARISTOTELIS CATEGORIAS EXPOSITIO PER INTERROGATIONEM ET RESPONSIONEM*, 58.30-59.18

Ἐ. Ἀλλ' εἰ ἐνθάδε εἰς δέκα γένη διεῖλεν τὰς σημαντικὰς φωνάς, [31] πῶς ἐν τῷ Περὶ ἑρμηνείας εἰς δύο, εἰς ὄνομα καὶ ῥῆμα ;

---

[5] 15 καθὸ A : καὶ θὸ sic L καὶ καθὸ JKv || 15-16 καὶ ταῦτα καὶ JL : καὶ ταῦτα Kv ταῦτα δὲ καὶ A || 16 περὶ Ἀλεξάνδρῳ L[4]A : περὶ Ἀλέξανδρον Kv Ἀλεξάνδροις JL[1] Kalbfleisch || Ἑρμίνῳ καὶ Βοήθῳ καὶ Πορφυρίῳ AJL : Ἑρμῖνον καὶ Βοηθὸν καὶ Πορφύριον Kv || [6] 30 διεῖλεν Busse Bodéüs : διῆλεν M διῆλθεν A (dub.).

R. Parce qu'ici, il traite de l'institution primordiale des mots, celle qui porte sur les réalités, tandis que dans *De l'interprétation*, il traite de l'institution seconde, qui ne porte plus sur les mots signifiant les réalités pour autant qu'ils signifient ces dernières, mais sur les mots signifiant le type des sons vocaux pour autant que ce sont des types de tels sons vocaux. Car c'est être un type de son vocal que d'être soit un nom, soit un verbe. Et le fait que le mot soit propre ou métaphore, ou figuré d'une autre manière, relève de la seconde étude consacrée aux sons vocaux, non de la première.

Q. Est-ce donc que tous ceux qui ont écrit quelque chose au sujet des *Catégories* ont connu cette différence ?

R. Aucunement. Sinon, il ne se produirait pas que, alors que les uns pensent que l'on traite ici primordialement des genres des êtres, les autres répliquent en condamnant leur division au motif qu'elle laisse échapper de nombreux objets sans les circonscrire, ou à rebours qu'elle est redondante.

Q. Qui sont ces derniers ?

R. Athénodore et Cornutus, pour qui les choses faisant objet de recherche sont les mots en tant que mots, par exemple les noms propres, les noms figurés et toutes les choses de ce genre (ce sont en effet des différences des mots en tant que mots) ; arguant donc de tels objets et suscitant l'aporie en demandant, sans trouver de réponse, à quelle catégorie ils appartiennent, ils disent que la division est défectueuse au motif qu'elle ne circonscrit pas en elle tout son vocal signifiant.

Q. Tous se sont-ils donc trompés sur ce que les *Catégories* se proposaient de connaître ?

R. Aucunement, car ces propos furent tenus à la fois par Boéthos dans ses écrits consacrés aux *Catégories* et par Herminus de manière brève.

[7] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 25.10-26.2

Mais ils soulèvent aussi l'aporie suivante : pourquoi <Aristote> n'a-t-il appelé « homonymes » que les choses « dont le *nom* seul est commun », alors que l'homonymie est présente aussi dans les verbes, comme pour « s'être asservi », dans les participes, comme pour « s'étant asservi », et dans les conjonctions, les dialecticiens recensant de nombreuses différences de « ou » et de « ou bien » ?

On répond cependant à cette aporie que le mot « nom » se dit en trois sens : il veut tantôt dire le nom propre, tantôt le nom appellatif, tantôt celui qui s'étend communément à toute partie du discours, d'après quoi nous disons que Platon a recouru à des noms recherchés et Xénophon à des noms ordinaires. Il n'y a donc rien d'incongru à ce qu'<Aristote> parle pour l'heure de celui qui s'étend communément à toutes les parties du discours.

[32] Ἀ. Ὅτι ἐνθάδε μὲν περὶ τῆς προηγουμένης θέσεως τῶν λέξεων τῆς [33] κατὰ τῶν πραγμάτων ποιεῖται τὸν λόγον, ἐν δὲ τῷ Περὶ ἑρμηνείας περὶ τῆς [34] δευτέρας, ᾗ οὐκέτι ἐστὶ περὶ τῶν σημαντικῶν λέξεων τῶν πραγμάτων, καθό [35] εἰσι τούτων σημαντικαί, ἀλλὰ περὶ τῶν σημαντικῶν λέξεων τοῦ τύπου τῶν [36] φωνῶν, καθὸ τύποι εἰσὶ τοιούτων· τύπος γὰρ τῆς φωνῆς τὸ εἶναι ἢ ὄνομα [37] ἢ ῥῆμα. καὶ τὸ κυρίαν δὲ εἶναι τὴν λέξιν ἢ μεταφορὰν ἢ ἄλλως [1] τροπικὴν τῆς δευτέρας ἐστὶ περὶ τῶν φωνῶν πραγματείας καὶ οὐ τῆς [2] πρώτης.

[3] Ἐ. Ἆρα οὖν τὴν διαφορὰν ταύτην πάντες ἔγνωσαν οἱ περὶ τῶν [4] κατηγοριῶν τι γράψαντες ;

[5] Ἀ. Οὐδαμῶς· οὐ γὰρ ἂν οἱ μὲν περὶ τῶν γενῶν τῶν ὄντων προηγου[6]μένως ᾤοντο ἐνταῦθα πραγματεύεσθαι, οἱ δὲ ἀντέλεγον ἀθετοῦντες αὐτῶν [7] τὴν διαίρεσιν ὡς πολλὰ παριεῖσαν καὶ μὴ περιλαμβάνουσαν ἢ καὶ πάλιν [8] πλεονάζουσαν.

[9] Ἐ. Τίνες εἰσὶν οὗτοι ;

[10] Ἀ. Οἱ περὶ Ἀθηνόδωρον καὶ Κορνοῦτον, οἷς τὰ ζητούμενα περὶ τῶν [11] λέξεων καθὸ λέξεις, οἷα τὰ κύρια καὶ τὰ τροπικὰ καὶ ὅσα τοιαῦτα (διαφοραὶ [12] γάρ ἐστι λέξεων καθὸ λέξεις εἰσί)· τὰ τοιαῦτα οὖν προφέροντες καὶ ποίας [13] ἐστὶ κατηγορίας ἀποροῦντες καὶ μὴ εὑρίσκοντες, ἐλλιπῆ φασιν εἶναι τὴν [14] διαίρεσιν, ὡς ἂν μὴ πάσης φωνῆς σημαντικῆς εἰς αὐτὴν περιλαμβανομένης.

[15] Ἐ. Ἆρα οὖν πάντες ἐσφάλησαν περὶ τὴν πρόθεσιν τῆς τῶν κατη[16]γοριῶν γνώσεως ;

[17] Ἀ. Οὐδαμῶς· ἀλλὰ καὶ Βόηθος ἐν τοῖς εἰς τὰς Κατηγορίας εἴρηκεν [18] ταῦτα καὶ Ἑρμῖνος βραχέως.

[7] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 25.10-26.2

Ἀποροῦσι δὲ καὶ τοῦτο, πῶς ὁμώνυμα ἐκεῖνα μόνον εἶπεν *ὧν ὄνομα* [11] *μόνον κοινόν*, καίτοι τῆς ὁμωνυμίας καὶ ἐν ῥήμασιν οὔσης, ὡς ἐπὶ τοῦ [12] ἠνδραπόδισται, καὶ ἐν μετοχαῖς, ὡς ἐπὶ τοῦ ἠνδραποδισμένος, καὶ ἐν συν[13]δέσμοις· καὶ γὰρ τοῦ ἤ καὶ τοῦ ἤτοι πολλὰς διαφορὰς οἱ διαλεκτικοὶ παρα[14]διδόασιν.

Λέγουσι δὲ πρὸς τοῦτο, ὅτι τὸ ὄνομα τριχῶς λέγεται· τὸ μὲν γὰρ δηλοῖ [15] τὸ κύριον, τὸ δὲ τὸ προσηγορικόν, τὸ δὲ τὸ κοινῶς ἐπὶ πᾶν μέρος λόγου δια[16]τεῖνον, καθὸ Πλάτωνα μὲν καλοῖς, Ξενοφῶντα δὲ κοινοῖς ὀνόμασιν κεχρῆσθαί [17] φαμεν. οὐδὲν οὖν ἄτοπον νῦν λέγεσθαι τὸ κοινῶς ἐπὶ πάντα τὰ μέρη [18] τοῦ λόγου διατεῖνον.

37 μεταφορὰν MA : μεταφορικὴν Busse Bodéüs || 10 οἷς nos : οἱ MA Busse Bodéüs || [7] 10 Ἀποροῦσι : cf. supra 21.2 οἱ περὶ Νικόστρατον || 17-18 τὰ μέρη τοῦ λόγου KvAL : τοῦ λόγου τὰ μέρη J Kalbfleisch.

Mais Boéthos dit que « nom » se dit de deux manières : celui qui prend l'antéposition d'un article, que l'on qualifie aussi en propre de nom, et celui qui s'applique à tous les éléments de l'énoncé sans exception. Aussi, puisque, quand nous recherchons si quelque mot que ce soit est homonyme, nous antéposons l'article pareillement pour les noms au sens propre et pour les autres mots, disant « le "chien" est homonyme », « le "s'est asservi" est homonyme » (car cela signifie à la fois avoir été soi-même capturé et avoir capturé quelqu'un d'autre), est-ce à bon droit qu'<Aristote> dit que le « nom » est chose commune aux « homonymes », puisque tous contractent la marque propre du nom dès lors qu'on leur antépose un article. De telles expressions ressemblent de fait aux noms dits indéclinables ("le s'être asserv-i", "du s'être asserv-i", "pour le s'être asserv-i", etc.). Et en même temps, en disant « nom », <Aristote> a indiqué comment il fallait énoncer la distinction des homonymes, à savoir en antéposant l'article et en disant « le "s'être asservi" signifie d'une part ceci, signifie d'autre part aussi cela », l'antéposition de l'article leur conférant le type nominal.

[8a] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 29.28-30.3

Affrontant cette aporie, Porphyre commence en effet par dire que ce texte ne figure même pas dans tous les manuscrits. En effet, dit-il, Boéthos ne le connaît pas, lui qui affirme qu'Aristote montre ce que sont les homonymes en disant « les homonymes sont les choses dont le nom seul est commun, tandis que l'énoncé fonction du nom est autre ». Aussi bien, expliquant les termes un par un, Boéthos a laissé de côté « de l'essence » comme ne figurant même pas dans le texte. Et Andronicos *etc*.

[8b] Dexippe, *Commentaire aux* Catégories, 21.18-19

Tout d'abord, « la formule de l'essence » ne figure pas dans tous les manuscrits, comme le rappellent à la fois Boéthos et Andronicos.

[9] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 36.28-31

Et Boéthos a tort de dire qu'Aristote a laissé de côté les choses qu'on appelle « synonymes » chez les modernes, mais que Speusippe appelait « polyonymes ». Il ne les a point laissées de côté, en effet, mais s'en est fait l'écho dans d'autres ouvrages, où il était approprié d'en traiter.

Βόηθος δὲ διχῶς φησιν τὸ ὄνομα λέγεσθαι, τό τε πρόταξιν [19] ἄρθρου λαμβάνον, ὃ καὶ ἰδίως ὄνομα λέγεται, καὶ τὸ ἐφ' ἅπαντα τὰ τοῦ [20] λόγου στοιχεῖα διατεῖνον. Ἐπειδὴ οὖν ἐν τῷ ζητεῖν ἐφ' ὁποιασοῦν λέξεως [21] εἰ ὁμώνυμός ἐστιν, προτάττομεν τὸ ἄρθρον ὁμοίως ἐπί τε τῶν κυρίως ὀνο[22]μάτων καὶ τῶν ἄλλων λέξεων, λέγοντες 'τὸ κύων ὁμώνυμόν ἐστιν' καὶ [23] 'τὸ ἠνδραπόδισται ὁμώνυμόν ἐστιν' (σημαίνει γὰρ καὶ τὸ ληφθῆναι αὐτὸν [24] αἰχμάλωτον καὶ τὸ λαβεῖν ἄλλον), εἰκότως τὸ ὄνομα τῶν ὁμωνύμων κοινὸν [25] εἶναί φησιν, διότι τὸ ἴδιον τοῦ ὀνόματος ἴσχουσι πάντα τῷ προτάττεσθαι [26] αὐτῶν ἄρθρον· ἔοικεν γὰρ τὰ οὕτω προφερόμενα τοῖς μονοπτώτοις λεγομένοις [27] ὀνόμασιν· τὸ ἀνδραποδίζεσθαι, τοῦ ἀνδραποδίζεσθαι, τῷ ἀνδραποδίζεσθαι, [28] καὶ ἑξῆς· καὶ ἅμα διὰ τοῦ *ὄνομα* εἰπεῖν ἐνεδείξατο πῶς δεῖ προφέρεσθαι [29] τὴν τῶν ὁμωνύμων διαστολήν, ὅτι προτάττοντας τὸ ἄρθρον καὶ λέγοντας [1] 'τὸ ἠνδραποδίσθαι σημαίνει μὲν τόδε, σημαίνει δὲ καὶ τόδε'· ἡ γὰρ τοῦ [2] ἄρθρου πρόταξις τὸν τῶν ὀνομάτων τύπον δίδωσιν αὐτοῖς.

[8a] SIMPLICIUS, *IN ARISTOTELIS CATEGORIAS COMMENTARIUM*, 29.28-30.3

Πρὸς γὰρ [29] ταύτην τὴν ἀπορίαν ἀπαντῶν ὁ Πορφύριος πρῶτον μέν φησιν μηδὲ ἐν πᾶσι [30] τοῦτο γεγράφθαι τοῖς ἀντιγράφοις· μήτε γὰρ Βόηθον εἰδέναι, ὅς φησι δει[31]κνύναι τὸν Ἀριστοτέλη τίνα ἐστὶν τὰ ὁμωνύμα λέγοντα *Ὁμώνυμα λέγεται* [1] *ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος ἕτερος*· καὶ [2] ἐξηγούμενος δὲ ὁ Βόηθος καθ' ἑκάστην λέξιν τὸ *τῆς οὐσίας* παραλέλοιπεν [3] ὡς οὐδὲ γεγραμμένον. καὶ ὁ Ἀνδρόνικος κτλ.

[8b] DEXIPPUS, *IN ARISTOTELIS CATEGORIAS COMMENTARIUM*, 21.18-19

Πρῶτον μὲν οὖν οὐκ ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τὸ *ὁ δὲ λόγος* [19] *τῆς οὐσίας* πρόσκειται, ὡς καὶ Βόηθος μνημονεύει καὶ Ἀνδρόνικος.

[9] SIMPLICIUS, *IN ARISTOTELIS CATEGORIAS COMMENTARIUM*, 36.28-31

Καὶ οὐ καλῶς ὁ Βόηθος παραλελεῖφθαι τῷ Ἀριστοτέλει [29] φησὶ τὰ παρὰ τοῖς νεωτέροις καλούμενα συνώνυμα, ἅπερ Σπεύσιππος ἐκάλει [30] πολυώνυμα· οὐ γὰρ παραλέλειπται, ἀλλ' ἐν ἄλλαις πραγματείαις, ἐν αἷς [31] ἦν οἰκεῖος ὁ λόγος, παρείληπται.

---

18 πρόταξιν KvJL : προκάταρξιν A || 25 φησιν : sc. Aristoteles || 28 τοῦ AJK : τὸ Lv || 2 πρόταξις AJL : πρότασις Kv || τύπον AJL : τόπον Kv || [8a] 29 ἀπαντῶν Av et L a. c. : ὑπαντῶν KJ et L p. c. || μηδὲ ἐν JLv : μηδ' ἐν K non constat A || 30-31 ὅς φησι δεικνύναι coniecit Brandis et secutus est Kalbfleisch : ὥς φησι δεικνύναι LKv τοῦτο γράφοντα· ὅς φησι δεικνύων J[2] in rasura J[2] non constat A || 31 Ἀριστοτέλη J : Ἀριστοτέλην LKv non constat A || [8b] 19 πρόσκειται AM Porphyrius Simplicius : πρόκειται CR.

[10] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 38.19-24

Or donc, Boéthos rapporte que Speusippe se fait l'écho d'une telle division embrassant tous les noms : "Car des noms, dit-il, les uns sont tautonymes, les autres hétéronymes. Et des tautonymes, les uns sont homonymes et les autres sont synonymes, si nous entendons les synonymes selon l'usage des anciens. Des hétéronymes, en revanche, les uns sont, dit-il, proprement hétéronymes, les autres polyonymes, les autres enfin paronymes".

[11] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 41.8-42.8

Il faut savoir que les « *items* qui se disent » sont à la fois les réalités sur lesquelles porte l'énoncé et les concepts qui portent sur les réalités (voici pourquoi, quand nous pensons que celui qui parle le fait sans avoir réfléchi, nous lui disons « tu ne dis rien », même s'il a proféré quelque énoncé ou mot). Selon une troisième signification, le mot signifiant lui-même et l'énoncé sont des « *items* qui se disent » (car quelqu'un *dit* le mot et l'énoncé). Selon une quatrième, le mot non signifiant, comme « *blituri* », pour autant qu'il est proféré comme une unité, appartient aux « *items* qui se disent ».

Quant à Boéthos, cependant, il juge bon, dans le cas de ceux qui se disent sans liaison, d'entendre qu'« *item* qui se dit » se dit en quatre sens, mais, dans celui de ceux qui se disent selon une liaison, en trois sens seulement. Car, dit-il, les *items* liés ne sont pas des réalités, par exemple lorsqu'on dit « il fait jour ». Non pas parce que l'énoncé ne signifie rien, mais parce que, contrairement à « jour », il n'est pas le nom d'une réalité : il n'est pas *d'*une réalité, mais *au sujet d'*une réalité.

Une fois distingués tous ces sens de l'« *item* qui se dit » et du fait de se dire, il vaut la peine de rechercher laquelle de ces significations il prend en compte dans sa division.

En effet, le divin Jamblique dit qu'Alexandre a supposé que les « *items* qui se disent » étaient les choses signifiées, les plus simples et les plus génériques. Quant à moi, je constate qu'Alexandre a dit au mot près ceci : « pour l'heure, ce ne sont pas les *items* signifiés qu'il appelle "*items* qui se disent", mais les *items* signifiants et proférés ». Comment de fait se pourrait-il qu'il traite pour l'heure des réalités, alors que par la suite, il dit « des *items* dits selon aucune liaison, chacun signifie soit une substance soit une quantité » ? Les réalités, en effet, ne *signifient* pas une substance ni une quantité, mais elles *sont* une substance et une quantité, tandis que ce sont les mots qui portent sur les réalités qui sont les choses signifiantes.

Mais Boéthos dit que d'après les anciens, les conceptions sont les seuls « *items* dits », c'est-à-dire signifiés. Car le vrai et le faux, dit-il,

[10] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 38.19-24

Σπεύσιππον τοίνυν ἱστορεῖ Βόηθος τοιαύτην διαίρεσιν παραλαμβάνειν τὰ [20] ὀνόματα πάντα περιλαμβάνουσαν. τῶν γὰρ ὀνομάτων, φησί, τὰ μὲν ταὐτώνυμά [21] ἐστιν, τὰ δὲ ἑτερώνυμα· καὶ τῶν ταὐτωνύμων τὰ μὲν ὁμώνυμά ἐστιν, τὰ [22] δὲ συνώνυμα, κατὰ τὴν τῶν παλαιῶν συνήθειαν ἀκουόντων ἡμῶν τὰ συνώ[23]νυμα· τῶν δὲ ἑτερωνύμων τὰ μὲν εἶναι ἰδίως ἑτερώνυμα, τὰ δὲ πολυώνυμα, [24] τὰ δὲ παρώνυμα.

[11] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 41.8-42.8

Ἰστέον δὲ ὅτι *λεγόμενά* ἐστι καὶ τὰ πράγματα περὶ ὧν ὁ λόγος καὶ [9] τὰ νοήματα τὰ περὶ τῶν πραγμάτων· διὸ δὴ ὅταν οἰώμεθα μὴ νενοηκότα [10] λέγειν τὸν λέγοντα, λέγομεν 'οὐδὲν λέγεις', κἂν προφέρῃ τινὰ λόγον ἢ λέξιν· [11] κατὰ τρίτον δὲ σημαινόμενον καὶ αὐτὴ ἡ λέξις ἡ σημαντικὴ καὶ ὁ λόγος [12] λεγόμενόν ἐστιν· λέγει γάρ τις τὴν λέξιν καὶ τὸν λόγον· καὶ κατὰ τέταρτον [13] καὶ ἡ ἄσημος λέξις, οἷον τὸ βλίτυρι, καθόσον ὅλως προφέρεται, τῶν λεγομένων [14] ἐστίν.

Ἀλλ' ὅ γε Βόηθος ἐπὶ μὲν τῶν ἀσυμπλόκων τετραχῶς εἰρῆσθαι [15] τὸ λεγόμενον ἀκούειν ἀξιοῖ, ἐπὶ δὲ τῶν κατὰ συμπλοκὴν τριχῶς μόνον· [16] οὐ γὰρ εἶναι τὰ συμπεπλεγμένα πράγματα, οἷον τὸ 'ἡμέρα ἐστίν' λεγό[17]μενον, οὐχ ὅτι οὐδὲν σημαίνει ὁ λόγος, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστιν τοῦ πράγματος [18] ὄνομα, ὥσπερ τὸ ἡμέρα. ἀλλ' οὐκ ἔστι μὲν τοῦ πράγματος, περὶ δὲ τοῦ [19] πράγματος.

Τοσαυταχῶς οὖν διαιρεθέντος τοῦ λεγομένου καὶ τοῦ λέγεσθαι, [20] ζητεῖν ἄξιον, τί τούτων τῶν σημαινομένων εἰς τὴν διαίρεσιν παραλαμβάνει.

[21] Ὁ μὲν γὰρ θεῖος Ἰάμβλιχος τὸν Ἀλέξανδρόν φησι τὰ λεγόμενα τὰ σημαινό[22]μενα ὑποθέσθαι πράγματα τὰ ἁπλούστατα καὶ γενικώτατα· ἐγὼ δὲ εὑρίσκω [23] τὸν Ἀλέξανδρον εἰπόντα αὐταῖς λέξεσιν ὅτι "νῦν οὐ τὰ σημαινόμενα λεγό[24]μενα λέγει, ἀλλὰ τὰ σημαίνοντα καὶ προφερόμενα". πῶς γὰρ ἂν καὶ ἔλεγεν [25] περὶ πραγμάτων νῦν, ὅτε προελθὼν "τῶν δὲ κατὰ μηδεμίαν, φησί, συμ[26]πλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσόν"; οὐ γὰρ τὰ [27] πράγματα σημαίνει οὐσίαν καὶ ποσόν, ἀλλ' ἔστιν οὐσία καὶ ποσόν, αἱ δὲ [28] περὶ τῶν πραγμάτων λέξεις εἰσὶν αἱ σημαίνουσαι.

Ὁ δὲ Βόηθος μόνα [29] λεγόμενα καὶ σημαινόμενα τὰς νοήσεις εἶναί φησι παρὰ τοῖς ἀρχαίοις· οὐ [30] γὰρ εἶναι τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος ἐν τοῖς πράγμασιν,

---

[10] 20 φησί et 22 ἡμῶν : vide infra, p. 117 || [11] 8 λεγόμενά : cf. *Cat.* 2, 1^a16-17 : Τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς || 11 αὐτὴ Kv : αὕτη A om. L || 14 μὲν KvJL : om. A || τετραχῶς εἰρῆσθαι JL τὸ τετραχῶς εἰρῆσθαι A om. Kv τετραχῶς ὡς εἴρηται Kalbfleisch Chase || 16 et 18 ἡμέρα AKv et corr. vel γρ. JL : ἡμετέρα vel ἡμέτερα JL || 18 τοῦ πράγματος Kv et J^a γρ. : τοῦ λέγοντος AJL || 19 Τοσαυταχῶς JAK : τετραχῶς Lv || 25 cf. *Cat.* 2, 1^b25-27 : Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποὺ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν || μηδεμίαν AJL : μίαν Kv.

ne sont pas dans les réalités, mais dans des pensées, c'est-à-dire dans les processus de l'intelligence, comme Aristote le dit en personne au troisième livre *De l'âme*.

Mais la pensée aussi est signifiée par l'énoncé. Il est donc plus adapté de dire que les « *items* qui se disent » sont les mots signifiants en tant que signifiants, raison pour laquelle les catégories non plus n'étaient ni les réalités, comme on l'a montré, ni les concepts, ni les mots simplement en tant que sons vocaux. En revanche, les mots signifiant les réalités par l'intermédiaire des concepts et distingués genre par genre, voilà qui étaient dépositaires des catégories. Il faut donc entendre aussi les « *items* qui se disent » en fonction des mots signifiants.

[12] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 50.2-9

Mais Boéthos s'est fait fort de résoudre la difficulté posée par le lieu en disant que les corps mus ne sont pas en totalité dans le lieu dans lequel ils étaient. Cela, dit-il, a d'ailleurs fait l'objet d'une preuve dans les écrits sur le mouvement. Par le même raisonnement, les corps mus ne seront pas non plus dans un temps particulier. Le temps s'écoulant en effet continûment, il y en a sans cesse un autre puis un autre, si bien qu'à tout prendre, ils sont dans le temps universel. Mais pour résoudre cette nouvelle difficulté, Boéthos dit d'une part, tout d'abord, que l'universel n'a pas même de subsistance selon Aristote et, d'autre part, que s'il en avait, il ne serait pas *quelque chose* ; mais Aristote a dit « *en quelque chose* » ; par conséquent, ce qui est « en quelque chose » ne peut pas être en l'universel.

[13] [Porphyre], *Commentaire aux* Catégories *à Gédalios*, 3.19-26

Car il ne convenait pas d'objecter aux exemples mentionnés les propos que tient Boéthos, à savoir : « l'animal est dit de l'homme *comme si* il était dit d'un sujet : car aucun de ces *items* génériques n'est un sujet ». Il faut au contraire dire qu'Aristote fait un usage [*très rigoureux de « dit d'un sujet »*], puisqu'il traite pour l'heure de choses qui sont elles-mêmes subsistantes et existantes, leur subsistance n'étant dans rien d'autre mais se conformant à la façon dont Platon et d'autres ont caractérisé les Idées.

ἀλλ’ ἐν διανοίαις [1] καὶ ταῖς τοῦ νοῦ διεξόδοις, ὡς καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἐν τῷ τρίτῳ [2] Περὶ ψυχῆς λέγει.

Ἀλλὰ καὶ ἡ διάνοια διὰ τοῦ λόγου σημαίνεται. οἰκειότερον [3] οὖν λεγόμενα τὰς λέξεις λέγειν τὰς σημαντικὰς καθὸ σημαντικαί, διότι καὶ [4] αἱ κατηγορίαι οὔτε τὰ πράγματα ἦσαν, ὡς ἐδείκνυτο, οὔτε τὰ νοήματα οὔτε [5] αἱ λέξεις ἁπλῶς καθόσον φωναί, ἀλλ’ αἱ λέξεις αἱ σημαντικαὶ τῶν πρα[6]γμάτων διὰ μέσων τῶν νοημάτων καθ’ ἕκαστον γένος διακεκριμέναι, αὗται [7] τὰς κατηγορίας παρείχοντο· καὶ τὰ λεγόμενα οὖν κατὰ τὰς λέξεις τὰς [8] σημαντικὰς ἀκουστέον.

[12] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 50.2-9

Ἀλλὰ τὸ μὲν ἀπὸ τοῦ τόπου λύειν ὁ Βόηθος ἔδοξεν εἰπὼν τὰ κινούμενα [3] μὴ εἶναι ὅλως ἐν ᾧ ἦν τόπῳ· τοῦτο γὰρ ἐν τοῖς περὶ κινήσεως δεδεῖχθαι. [4] τῷ δὲ αὐτῷ λόγῳ οὐδὲ ἐν χρόνῳ εἴη ἂν μερικῷ· ῥέοντος γὰρ συνεχῶς [5] τοῦ χρόνου, ἄλλος ἀεὶ καὶ ἄλλος ἐστίν, ὥστε, εἴπερ ἄρα, ἐν τῷ καθόλου [6] χρόνῳ ἐστίν. ἀλλὰ καὶ τοῦτο λύων ὁ Βόηθος πρῶτον μὲν οὐδὲ εἶναι τὸ [7] καθόλου ἐν ὑποστάσει κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη φησίν, εἰ δὲ καὶ εἴη, οὐ τὶ [8] εἶναι· ὁ δὲ Ἀριστοτέλης *ἔν τινι* εἶπεν· ὥστε οὐ δύναται τὸ ἐν [9] τινὶ ὂν ἐν τῷ καθόλου εἶναι.

[13] [Porphyrius], *In Aristotelis Categorias Commentarium ad Gedalium*, 3.19-26

Ἐκεῖνα μὲν γὰρ <ἅ> φησι Βόηθος οὐ προσῆκεν [20] ὑπ[ο]τυγχά̣νειν πρὸς τ̣ὰ λεχ̣θέντα̣ ὑποδείγματα, ὅτι [21] τὸ ζῷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου λέγεται̣ ὡσὰν καθ’ ὑπο[22]κειμένου̣· ο̣ὐδὲ γὰρ ὑπόκειτα̣[ί] τ̣ι̣ τούτων̣ τ̣ῶ̣ν̣ γε[νικῶν]. [23] ῥητέον γὰρ ὅτι ὡ̣σ̣ . . . . [24] . υ κ̣έ̣χρηται, ἐπειδὴ <περὶ> τῶν ὑφεστηκότων καὶ ὄντ̣ω̣ν̣ [25] αὐτῶν νῦν λέγει καὶ ἐν μηδενὶ ἑτέρωι ὑφεστηκότων, [26] ἀλλ’ ὡς ὁ̣ Πλά̣τ̣ω̣ν̣ τὰς̣ ἰ̣δέας̣ ἐσ̣η̣μειο̣ῦ̣τ̣ο̣ κ̣α̣ὶ̣ ἄλλο̣ι̣.

1-2 ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ ψυχῆς Kv : ἐν τῷ τρίτῳ τῆς Περὶ ψυχῆς AJ ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ τῆς ψυχῆς L (cf. *DA* III 6, 430^{a}26-28 : Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος, ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων) || 2 λέγει. ἀλλὰ sic distinximus || 3 σημαντικαί AJL : σημαντικάς Kv || 6 αὗται KvLJ : αὐτὰς A et ·σ· supra lineam scripsit J || [12] 3 ἐν τοῖς περὶ κινήσεως : cf. *Phys*. VI 4, 234^{b}10-20 || τοῖς AJL : τῷ Kv || δεδεῖχθαι AJL : δέδεικται Kv || 5 ἄλλος ἀεὶ καὶ ἄλλος AJL : ἄλλα ἀεὶ καὶ ἄλλως Kv || 6 οὐδὲ : fort. οὐδὲν restituendum (cf. infra, p. 122, n. 1) || [13] 19 ἅ add. editio princeps || 23-24 -υ : [ἀκριβέστατα τῷ καθ’ ὑποκειμένο]υ prop. editio princeps.

[14] [Porphyre], *Commentaire aux* Catégories *à Gédalios*, 10.13-18

Le genre, l'espèce et la différence étant dits de nombreuses manières, faire la liste exhaustive de chacune des significations, comme Boéthos l'a fait, [*serait ici*] un long [*travail. Mais quelle chose, dans les écrits logiques*], est appelée genre, [*et*] quelle chose espèce, et quoi différence, il est nécessaire de l'indiquer.

[15] [Porphyre], *Commentaire aux* Catégories *à Gédalios*, 14.4-23

Mais d'une autre manière aussi, dit Boéthos, la notion des « genres différents » est telle. Les « genres différents » sont en effet des *hétérogènes*, et les *hétérogènes* doivent être contraires aux *homogènes*. De même donc que des *homogènes* sont sous un même genre, de même des *hétérogènes* sont sous des genres différents. De là vient, dit Boéthos, que ceux qui assument la fausseté de la règle universelle en raison du fait que certains genres sont différents et non subordonnés mais qu'ils ont les mêmes différences, comme le triangle et le quadrilatère (de fait, des triangles et des quadrilatères, certains ont les côtés égaux, d'autres les côtés inégaux, et des vices et des vertus, certains sont rationnels et d'autres irrationnels) — Herminus aussi, d'ailleurs, soulevait une aporie de ce genre -, hé bien, dit Boéthos, tous les gens de cette sorte ont complètement manqué ce qu'on est en train de dire, du fait de ne pas avoir distingué *comment* étaient différents (6) les genres différents — car assurément, cette aporie-là du moins, il ne la soulevait pas — et non subordonnés, mais l'un et l'autre sous un troisième. De fait, aussi bien les triangles que les quadrilatères sont des polygones rectilignes et, de manière encore antérieure, des figures ; de même, aussi bien des vertus que des vices, la possession est un genre commun.

[16] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 58.27-59.5

Mais Boéthos, reconnaissant le bien-fondé de cette aporie, a jugé bon de transposer la lettre du texte ainsi : « en sorte que toutes les différences du sujet seront aussi des différences du prédicat ». En effet, les différences du plus particulier seront aussi des différences du plus universel, du fait qu'il contient le plus particulier, même si elles ne sont pas dites aussi universellement dans le cas du prédicat que dans celui du sujet : « rationnel », par exemple, est prédiqué de tout homme, mais il n'est plus prédiqué de tout animal, certains animaux étant rationnels et d'autres irrationnels. Mais si l'on conservait, dit-il, la lettre du texte à l'identique, il faudrait prêter attention aux mots « rien n'empêche qu'il y ait les mêmes différences ». Cela advient en effet parfois, « mortel » étant une différence de l'animal aussi bien que de l'homme. Il faut savoir gré à Boéthos d'avoir suggéré le commencement de la solution.

[14] [Porphyrius], *In Aristotelis Categorias Commentarium ad Gedalium*, 10.13-18

Πολλαχῶς λεγομένου καὶ τοῦ γένους καὶ τοῦ εἴδους [14] καὶ τ̣ῆ̣ς διαφορᾶς, τὸ μὲν καταριθμεῖσθαι ἕκαστα [15] τὰ σημαινόμενα, ὥσπερ ὁ Βόηθος πεποίηκε, μακρὸν [16] . . . . [17] . . . . εται γέν[ος καὶ] ποῖον εἶ[δος] [18] κ̣α̣ὶ̣ τίς διαφορὰ δηλῶσαι ἀναγκαῖον.

[15] [Porphyrius], *In Aristotelis Categorias Commentarium ad Gedalium*, 14.4-23

Καὶ ἄλλως [5] δέ, φησὶν ὁ Βόηθος, ἡ ἔννοια τῶν ἑτέρων γενῶν τοιαύ[6]τη. ἑτερογενῆ γάρ τινα τὰ ἕτερα̣ γένη, τά τε ἑτερογενῆ [7] ἐναντίως ἔχειν δεῖ τοῖς ὁμογενέσιν· ὡ̣ς οὖν ὁμογενῆ [8] ὄντα ὑπὸ τὸ <αὐτὸ> γένος, οὕτως ἑτερογενῆ ὄντα <ὑπὸ> γέ̣νη ἕτε[9]ρα. ὅθεν φησὶν ὁ Βόηθος τοὺς ψεῦδος τὸ καθόλου [10] νομίσαντας, διὰ τ[ὸ] εἶναι μέν τινα ἕτερα γένη καὶ οὐ[11]χ ὑπ᾽ ἄλληλα, τὰς αὐτὰς δὲ εἶναι τούτων διαφορ[ά]ς, [12] οἷον τὸ τρίγωνον καὶ τὸ τετράπλευρον, καὶ γὰρ τῶν [13] τριγώνων καὶ τῶν τετραπλεύρων τὰ μὲν εἶναι ἰσό[14]πλευρα τὰ δὲ ἀνισόπλευρα, καὶ τῶν κακιῶν καὶ [15] τῶν ἀρετῶν τὰς μὲν εἶναι λογικὰς τὰς δὲ ἀλόγου̣ς [16] (τοιαῦτα δὲ καὶ ὁ Ἑρμεῖνος ἠπόρει)· ἀλλὰ πάντας τοὺς [17] τοιούτους, φησίν, παντά[πασιν] διημαρτηκέναι [18] τοῦ λεγομένου, παρὰ τὸ μὴ διωρικέναι τίνα ἕτερ[α] [19] τὰ ἕτερα γένη (οὐ γὰρ δὴ ταῦτά γε ἠπόρει) καὶ μὴ ὑ[20]π᾽ ἄλληλα ἀλλ᾽ ὑπ᾽ ἄλλο ἄμφω· εὐθύγραμμα [γὰρ] τά τε [21] τρίγωνα καὶ τὰ τετράπλευρα καὶ ἔτι πρότερον σχή[22]ματα, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀρετῶν καὶ τῶν κακιῶν ἡ [23] ἕ̣ξις κοινὸν γένος.

[16] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 58.27-59.5

Ἀλλ᾽ ὁ μὲν Βόηθος ἐνδοὺς [28] τῇ ἀπορίᾳ μεταγράφειν ἠξίου τὴν λέξιν οὕτως· *ὥστε, ὅσαι τοῦ ὑποκει*[29]*μένου διαφοραί, τοσαῦται καὶ τοῦ κατηγορουμένου ἔσονται·* αἱ γὰρ [30] τοῦ μερικωτέρου διαφοραὶ καὶ τοῦ ὁλικωτέρου ἔσονται ἅτε τὸ μερικώτερον [31] περιέχοντος, εἰ καὶ μὴ ὁμοίως καθόλου ἐπὶ τοῦ κατηγορουμένου, ὡς ἐπὶ τοῦ [32] ὑποκειμένου λέγονται· τὸ γὰρ λογικὸν ἀνθρώπου μὲν παντὸς κατηγορεῖται, [1] ζῴου δὲ οὐκέτι παντός, ἀλλὰ τῶν ζῴων τὰ μέν ἐστι λογικά, τὰ δὲ ἄλογα. [2] εἰ δὲ μένοι, φησίν, ἡ αὐτὴ γραφή, προσεκτέον τῷ *οὐδὲν κωλύει τὰς* [3] *αὐτὰς εἶναι διαφοράς·* συμπίπτει γάρ ποτε τοῦτο· τὸ γὰρ θνητὸν καὶ [4] τοῦ ζῴου διαφορά ἐστιν καὶ τοῦ ἀνθρώπου. καὶ χάρις τῷ Βοήθῳ τὴν [5] ἀρχὴν τῆς λύσεως ὑποδείξαντι.

---

[14] 16-17 -εται : [ἂν ἐνταῦθα εἴη ἔργον· ποῖον δὲ ἐν ταῖς λογικαῖς [17] πραγματείαις λέγ]εται nos exempli causa ‖ [15] 5 ἑτέρων γενῶν nos : ἑτερογενῶν cod. ‖ 8 τὸ <αὐτὸ> γένος nos : τὸ γένος cod. ‖ ὄντα <ὑπὸ> γένη nos : ὄντα γένη cod. ὧν τὰ γένη Polemis ‖ 19 ἠπόρει (sc. Herminus) nos : ἀπορρεῖ cod. ‖ [16] 28 τὴν λέξιν : cf. *Cat.* 3, 1^{b}23-24 ‖ 30 μερικώτερον AJL : μερικώτερον τοῦ ὁλικωτέρου Kv ‖ 2 φησίν : sc. Boethus ‖ οὐδὲν ... διαφοράς : *Cat.* 3, 1^{b}20-21.

[17] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 65.19-24

Mais si le nombre est équivoque, l'un incorporel et l'autre corporel, alors, comme il se pourrait bien que Boéthos aussi le dise, l'unité aussi sera équivoque, l'une substance, celle qui fait partie du nombre intelligible (opinion qui est aussi celle d'Aristote), l'autre relatif ou quantité. Mais plus loin, Boéthos dit : « À moins qu'il ne soit préférable de dire qu'elle est quantité : est en effet identique au rapport d'une blancheur à une chose blanche le rapport de la dualité à des choses deux ; si donc le premier couple est qualité, le second, aussi bien, est quantité ».

[18] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 78.4-24

Mais Boéthos veut que ces recherches soient ici superflues, le propos ne portant pas sur la substance intelligible. Il aurait mieux valu, dit-il, soulever l'aporie supplémentaire suivante : alors qu'ailleurs, ayant divisé la substance en trois, il a dit que la matière, la forme et le composé étaient dits substance en trois sens différents, il pose ici la substance comme une catégorie unitaire. Quelle est donc celle-ci, et comment lui subordonnera-t-il les trois acceptions, qui ne sont pourtant pas dites selon une formule unique ? Affrontant cette difficulté, Boéthos dit que la définition de la substance première s'applique à la fois à la matière et au composé. À l'un et à l'autre, en effet, il appartient de ne pas être dit d'un certain sujet et de ne pas être dans un certain sujet. Aucun d'eux n'est en effet dans autre chose (mais le composé, même s'il n'est pas dans autre chose, a néanmoins la forme en lui qui est quelque chose en autre chose, la matière, tandis qu'elle — la matière — n'a pas la moindre chose qui soit dans autre chose). Ils ont donc quelque chose de commun, et de différent pour autant que la matière est matière *de* quelque chose, en tant que matière de même aussi que sujet, tandis que la substance composée n'est pas *de* quelque chose. Mais en ce sens, dit Boéthos, la matière et le composé seront rangés sous la catégorie de la substance, tandis que la forme sera à l'extérieur de la substance et tombera sous une autre catégorie, soit la qualité, soit la quantité, soit quelque autre.

En tenant de tels propos, dit Porphyre, Boéthos se fourvoie, parce que cette forme qu'on a opposée par division à la matière, et qui a été dite substance par Aristote, est selon lui une qualité et quelque autre des accidents. De fait, ce qui produit la substance est substantiel et, pour cette raison, substance. Car c'est en vertu de la forme, avant tout, que le composé est substance.

[17] SIMPLICIUS, *IN ARISTOTELIS CATEGORIAS COMMENTARIUM*, 65.19-24

Εἰ δὲ διττὸς ὁ ἀριθμός, ὁ μὲν ἀσώματος, ὁ δὲ σωματικός, ἔσται, ὡς καὶ [20] ὁ Βόηθος ἂν φαίη, καὶ ἡ μονὰς διττή, ἡ μὲν οὐσία, ἡ ἐν τῷ νοητῷ [21] ἀριθμῷ (τοῦτο δὲ καὶ Ἀριστοτέλει δοκεῖ), ἡ δὲ πρός τι ἢ ποσόν. ὕστερον [22] δέ φησιν ὁ Βόηθος· μήποτε ἄμεινον εἶναι ποσὸν φάναι· ὡς γὰρ λευκότης [23] ἔχει πρὸς λευκόν, οὕτως καὶ ἡ δυὰς πρὸς τὰ δύο· εἰ οὖν ἐκεῖνα ἄμφω [24] ποιόν, καὶ ταῦτα ποσόν.

[18] SIMPLICIUS, *IN ARISTOTELIS CATEGORIAS COMMENTARIUM*, 78.4-24

Ὁ μέντοι Βόηθος ταῦτα μὲν παρέλκειν ἐνταῦθα τὰ ζητήματα βούλεται· [5] μὴ γὰρ εἶναι περὶ τῆς νοητῆς οὐσίας τὸν λόγον· μᾶλλον δὲ ἔδει, φησίν, [6] προσαπορεῖν ὅτι ἐν ἄλλοις τὴν οὐσίαν διελόμενος εἰς τρεῖς ἄλλως μὲν [7] τὴν ὕλην, ἄλλως δὲ τὸ εἶδος, ἄλλως δὲ τὸ συναμφότερον οὐσίαν λέγεσθαι [8] εἶπεν, ἐνταῦθα δὲ μίαν τίθεται κατηγορίαν τὴν οὐσίαν. τίνα οὖν ταύτην, [9] καὶ πῶς αὐτῇ τὰς τρεῖς ὑποτάξει τὰς μὴ καθ' ἕνα λόγον λεγομένας ; [10] ἀπαντῶν δὲ πρὸς ταῦτα ὁ Βόηθος τὸν τῆς πρώτης οὐσίας λόγον καὶ τῇ [11] ὕλῃ καὶ τῷ συνθέτῳ ἐφαρμόττειν φησίν. ἑκατέρῳ γὰρ αὐτῶν ὑπάρχει τὸ [12] μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεσθαι μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ εἶναι· [13] οὐδέτερον γὰρ αὐτῶν ἐν ἄλλῳ ἐστίν (ἀλλὰ τὸ μὲν σύνθετον, κἂν μὴ ἐν [14] ἄλλῳ ἐστίν, ἔχει τὸ εἶδος τὸ ἐν ἑαυτῷ ἐν ἄλλῳ ὄν τι, τῇ ὕλῃ, ἡ δέ, ἡ [15] ὕλη, οὐδὲ ἔχει τι ὃ ἐν ἄλλῳ ἐστίν)· κοινὸν οὖν τι ἔχουσι, καὶ διάφορον [16] καθόσον ἡ μὲν ὕλη τινός ἐστιν ὕλη, καθὸ ὕλη ὥσπερ καὶ ὑποκείμενον, ἡ [17] δὲ σύνθετος οὐσία οὐκ ἔστιν τινός. ἀλλ' οὕτως μέν, φησὶν ὁ Βόηθος, ἡ [18] ὕλη καὶ τὸ σύνθετον ὑπαχθήσονται τῇ τῆς οὐσίας κατηγορίᾳ, τὸ δὲ εἶδος [19] τῆς μὲν οὐσίας ἐκτὸς ἔσται, ὑπ' ἄλλην δὲ πεσεῖται κατηγορίαν, ἤτοι τὴν [20] ποιότητα ἢ ποσότητα ἢ ἄλλην τινά.

Ταῦτα δὲ λέγοντα τὸν Βόηθον [21] σφάλλεσθαί φησιν ὁ Πορφύριος, ὅτι τὸ ἀντιδιαιρεθὲν τῇ ὕλῃ εἶδος καὶ [22] οὐσία ῥηθὲν ὑπὸ Ἀριστοτέλους, τοῦτο ποιότητα καὶ ἄλλο τι τῶν συμβεβηκότων [23] φησίν. τὸ γὰρ ποιητικὸν οὐσίας οὐσιῶδες καὶ διὰ τοῦτο οὐσία· καὶ γὰρ [24] τὸ σύνθετον κατὰ τὸ εἶδος μάλιστα οὐσία.

---

[17] 20 ἡ ἐν AJL : ἐν Kv ‖ 21 Ἀριστοτέλει : cf. *A. Po.* I 27, 87a36 (μονὰς οὐσία ἄθετος) ‖ 22 ὁ Βόηθος· μήποτε sic distinxi ‖ [18] 14 ἑαυτῷ AJL : αὐτῷ Kv ‖ ὄν τι coniecit de Haas : ὄν coni. Kalbfleisch in apparatu : ὄντι codices ‖ 14-15 ἡ δέ, ἡ ὕλη, sic distinxi (cf. de Haas : « while it, i.e. matter, ») : ἡ δὲ ἡ ὕλη JL Kalbfleisch ἡ δὲ ὕλη AKv ἡ ὕλη fortasse ut glossema delendum ‖ 15 κοινὸν LKv : καὶ κοινὸν AJ Kalbfleisch ‖ 19 ὑπ' ἄλλην JKA : ὑφ' ἑτέραν v non constat L ‖ 23 ποιητικὸν LAv : ποιωτικὸν JK.

[19] Simplicius, *Commentaire à la* Physique, 211.15-18

Mais Boéthos disait qu'étant sans configuration, la matière est aussi dite sans forme. Le nom « matière » semble en effet fonction de ce qui sera. Mais quand elle reçoit la forme, elle n'est plus dite « matière », mais « sujet ». On dit en effet que quelque chose est sujet pour ce qui est d'ores et déjà présent à l'intérieur.

[20] Thémistius, *Paraphrase de la* Physique, 26.20-24

Comme en effet le dit Boéthos, la matière dans les qualifiés ne persiste plus comme matière. Elle est en effet sans configuration par soi ni forme, si du moins elle est matière, tandis que dès qu'on en vient au sujet, elle se trouve circonstanciée. Le sujet s'accompagne en effet de forme et de limite et il est sujet pour une forme et pour une limite. Le nom « matière » paraît en effet se référer à ce qui sera, celui de « sujet » à ce qui est d'ores et déjà présent à l'intérieur.

[21] Dexippe, *Commentaire aux* Catégories, 45.15-31

À moins qu'à examiner rigoureusement l'affaire, nous ne découvrions qu'ils postulent des points disputés comme des faits reconnus. Quand en effet ils disent que les universaux sont antérieurs par nature à *chacun* des particuliers, mais qu'à *tous*, à rebours, ils sont postérieurs, supposant que les particuliers sont antérieurs aussi par nature, ils prennent incorrectement ce qu'il faut démontrer pour principe de la démonstration.

Mais même les arguments du type suivant sont superficiels : “une chose commune étant, il est nécessaire qu'une chose individuelle aussi soit, car les individus sont contenus dans les communs ; en revanche, une chose individuelle étant, il n'est pas obligatoire que la chose commune soit, si du moins la chose commune se rattache dans son existence à une multitude”. Car s'il est manifeste que le particulier, une fois qu'on lui assigne le commun et qu'on en remplit sa substance, devient un individu (l'homme quelconque est aussi un homme), il est néanmoins faux de dire aussi que, si l'on supprime le commun, il n'est pas obligatoire que l'individu soit supprimé : si en effet c'est en ceci que tient la substance du commun, à savoir dans le fait de s'étendre aux totalités qui lui sont subordonnées, celui qui supprime cette substance aura du même coup aussi supprimé la totalité de la subsistance de l'individu.

C'est ainsi qu'il faut répondre aux arguments donnés par Alexandre, Boéthos et les autres péripatéticiens, et c'est ainsi qu'il conviendrait de prouver, par une exégèse de la *Métaphysique*, qu'Aristote donne la préséance aux communs jusque dans l'étude des choses sensibles.

[19] Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros Commentaria*, 211.15-18

Ὁ μέντοι Βόηθος ἔλεγεν ὅτι ἄμορφος [16] μὲν οὖσα, καὶ ἀνείδεος ὕλη λέγεται· ἡ γὰρ ὕλη πρὸς τὸ ἐσόμενον ὠνομάσθαι [17] δοκεῖ· ὅταν δὲ δέξηται τὸ εἶδος, οὐκέτι ὕλη ἀλλ᾽ ὑποκείμενον λέγεται· ὑπο[18]κεῖσθαι γάρ τι λέγεται τῷ ἤδη ἐνόντι.

[20] Themistius, *In Aristotelis Physicorum libros Paraphrasis*, 26.20-24

Ὅπερ γάρ φησιν ὁ Βόηθος, ἡ ὕλη ἐν τοῖς ποιοῖς οὐκέτι [21] ὕλη διαμένει· ἄμορφος γὰρ καθ᾽ αὑτὴν καὶ ἀνείδεος εἴγε ὕλη, ἀλλ᾽ εἰς [22] ὑποκείμενον ἤδη περιίσταται· μετ᾽ εἴδους γὰρ τοῦτο καὶ πέρατος καὶ ὑπο[23] κείμενον εἴδει καὶ πέρατι. ἡ μὲν γὰρ ὕλη πρὸς τὸ ἐσόμενον ὠνομάσθαι [24] φαίνεται, τὸ δὲ ὑποκείμενον πρὸς τὸ ἤδη ἐνόν.

[21] Dexippus, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 45.15-31

Ἢ σκοποῦντες ἀκριβῶς εὕροιμεν ἂν τὰ ἀμφισβητούμενα ὡς ὁμολογού[16]μενα αὐτοὺς λαμβάνοντας· ὅταν γὰρ ἑνὸς ἑκάστου πρῶτα φύσει λέγωσι τὰ [17] καθόλου, πάντων δὲ πάλιν ὕστερα, ὑποτιθέμενοι τὰ καθ᾽ ἕκαστα εἶναι καὶ [18] τῇ φύσει πρότερα, οὐ καλῶς ὡς ἐν ἀρχῇ λαμβάνουσιν αὐτὸ ὅπερ δεῖται [19] ἀποδείξεως.

Ἐπιπόλαια δέ ἐστι καὶ τὰ τοιαῦτα ἐπιχειρήματα· κοινοῦ μὲν [20] ὄντος ἀνάγκη καὶ ἄτομον εἶναι (ἐν γὰρ τοῖς κοινοῖς τὰ ἄτομα περιέχεται), [21] ἀτόμου δὲ ὄντος οὐ πάντως τὸ κοινόν, εἴ γε τὸ κοινὸν ἐπὶ πολλοῖς ὑπάρ[22]χει. δῆλον γὰρ ὅτι τὸ καθ᾽ ἕκαστον καταταχθέντος εἰς αὐτὸ τοῦ κοινοῦ [23] καὶ συμπληροῦντος αὐτοῦ τὴν οὐσίαν ἐστὶν ἄτομον (ὁ γὰρ τὶς ἄνθρωπος [24] καὶ ἄνθρωπός ἐστι), ψεῦδος δὲ καὶ τὸ λέγειν ὡς ἀναιρουμένου τοῦ κοινοῦ [25] οὐ πάντως τὸ ἄτομον ἀναιρεῖται· εἰ γὰρ ἐν τούτῳ ἔχει τὸ κοινὸν τὴν [26] οὐσίαν ἐν τῷ διατείνειν ἐφ᾽ ὅλα τὰ ὑπ᾽ αὐτὸ τεταγμένα, ὁ ταύτην [27] ἀναιρῶν ἀνῄρηκεν εὐθὺς καὶ τοῦ ἀτόμου τὴν ὅλην ὑπόστασιν.

Οὕτως μὲν [28] οὖν τοῖς περὶ Ἀλέξανδρον καὶ Βόηθον τοῖς τε ἄλλοις Περιπατητικοῖς [29] ἐπιχειροῦσιν ἀποκρίνεσθαι χρή, δεικνύναι δὲ ἐξηγουμένους τὰ Μετὰ τὰ [30] φυσικὰ προσῆκεν, ὅτι τὰ κοινὰ Ἀριστοτέλης προτάττει καὶ ἐν τῇ τῶν [31] αἰσθητῶν θεωρίᾳ.

---

[19] 18 γάρ τι DE : γὰρ F || [21] 17 πάντων coniecit Dillon (cf. infra, p. 173) : πάντως codices Busse || 27 τοῦ ἀτόμου scripsi Simplicii *In Cat.* 82.30-35 collato : τοῦ κοινοῦ codices Dexippi Busse Dillon (cf. tamen p. 83, n. 34 Dillon) || 30 προσῆκεν codices : προσήκει coniecit Spengel apud Busse fortasse recte.

[22] Syrianus, *Commentaire à la* Métaphysique, 106.5-7

Mais on cite également Boéthos le péripatéticien qui, prenant ses instructions chez Aristote, assimile les Idées aux choses génériques.

[23] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 97.28-34

Mais Boéthos dit que c'est principalement par rapport à l'espèce que la différence se range et non par rapport au genre, raison aussi pour laquelle les différences sont souvent mentionnées à la place de l'espèce. D'ailleurs, toutes peuvent être dites en bloc au sujet du genre, tandis que par soi, chacune peut être dite de toutes les choses, sous elle, dont elle est dite, mais aucunement du genre. De fait, aucune, prise singulièrement, n'est même informatrice du genre.

[24] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 104.22-27

Mais en fonction de quoi disons-nous que la substance individuelle est un « ceci-même » ? En fonction de la forme, de la matière, ou du composé de deux ? Ou bien dirons-nous que c'est en fonction des trois ? Mais en fonction de la matière, elle le sera pour autant que cette dernière est sujet et qu'elle procède vers l'acte de recevoir la forme — et non pas, pour citer Platon, en tant qu'elle sortirait de sa propre nature. En fonction de la forme, derechef, elle le sera pour autant qu'elle est délimitée et qu'elle est une chose numériquement une. Boéthos aussi, en effet, définit la chose une en fonction du « ceci ».

[25] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 159.9-22

Passant aux mots du texte, nous disons qu'il était impossible de donner une définition des relatifs, car il est impossible, comme on sait, de donner des définitions des genres premiers pour les raisons que l'on a mentionnées auparavant. Mais il était possible de susciter en nous la notion adéquate des relatifs au moyen d'une certaine description. Et c'est cela que fait <Aristote> en suivant Platon dans sa première explication, comme le dit Boéthos. Il dit en effet que Platon aussi avait expliqué les relatifs de la façon suivante : « toutes les choses qui sont dites cela même qu'elles sont d'autres choses ». Et à ce qu'il semble, Boéthos n'a pas prêté attention aux choses dites par Platon (je ne dirais assurément pas qu'il les ignorait, homme qu'il était de haute réputation). Que Platon, en effet, caractérise les relatifs non pas en raison du fait qu'ils *se disent*, mais qu'ils *sont*, l'un en fonction de l'autre, ce qui est aussi l'opinion d'Aristote, il le montre dans la *République* lorsqu'il dit

[22] Syrianus, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, 106.5-7

Παραφέρεται δὲ καὶ Βόηθος ὁ [6] περιπατητικὸς ἐκ τῶν παρὰ τῷ Ἀριστοτέλει κατηχήσεων εἰς ταὐτὸν ἄγων [7] τοῖς γενικοῖς τὰς ἰδέας.

[23] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 97.28-34

Ὁ μέντοι Βόηθος [29] πρὸς τὸ εἶδος κυρίως συντάττεσθαί φησιν τὴν διαφοράν, ἀλλ' οὐ πρὸς [30] τὸ γένος, διόπερ καὶ πολλάκις ἀντὶ τοῦ εἴδους παραλαμβάνονται αἱ διαφοραί. [31] καὶ σύμπασαι μὲν ὁμοῦ ῥηθεῖεν ἂν περὶ τοῦ γένους, καθ' ἑαυτὴν δὲ ἑκάστη [32] κατὰ μὲν τῶν ὑφ' ἑαυτήν, καθ' ὧν ἂν λέγηται, κατὰ πάντων ῥηθείη ἄν, [33] κατὰ δὲ τοῦ γένους οὐδαμῶς· οὐδὲ γὰρ μορφωτική ἐστιν ἑκάστη τοῦ [34] γένους.

[24] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 104.22-27

Ἀλλὰ κατὰ τί λέγομεν τόδε τι τὴν ἄτομον [23] οὐσίαν, πότερον κατὰ τὸ εἶδος ἢ τὴν ὕλην ἢ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ; ἢ φήσομεν [24] κατὰ πάντα, ἀλλὰ κατὰ μὲν τὴν ὕλην, καθόσον ὑπόκειται καὶ εἰς ἐνέργειαν [25] ἥκει τοῦ δέχεσθαι τὸ εἶδος, κατὰ δὲ Πλάτωνα καὶ μὴ ὡς ἐξισταμένην τῆς [26] οἰκείας φύσεως· κατὰ δὲ αὖ τὸ εἶδος, καθόσον ὥρισται καὶ ἕν ἐστιν ἀριθμῷ· [27] καὶ γὰρ ὁ Βόηθος τὸ ἓν κατὰ τὸ τόδε ἀφορίζει.

[25] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 159.9-22

Ἐπὶ δὲ τὴν λέξιν ἰόντες λέγομεν ὅτι ὅρον μὲν ἀποδιδόναι τῶν πρός [10] τι ἀδύνατον ἦν· τῶν γὰρ πρώτων γενῶν ὅρους ἀποδιδόναι ἀμήχανον ἦν [11] διὰ τὰς εἰρημένας πρότερον αἰτίας· δι' ὑπογραφῆς δέ τινος τὴν ἡμετέραν [12] ἔννοιαν ἀνακινεῖν τὴν συναρμόζουσαν τοῖς πρός τι δυνατὸν ἦν. καὶ τοῦτο [13] ποιεῖ τῷ Πλάτωνι κατὰ τὴν ἀπόδοσιν τὴν πρώτην ἀκολουθῶν, ὥς φησιν [14] Βόηθος· λέγεται γὰρ καὶ ὁ Πλάτων οὕτως ὑπ' αὐτοῦ ἀποδοῦναι περὶ τῶν [15] πρός τι· "ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων λέγεται". καὶ ὡς ἔοικεν ἐπιλέλησται [16] τῶν ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος εἰρημένων ὁ Βόηθος (οὐ γὰρ δὴ εἴποιμι ἂν ὅτι [17] ἠγνόει ἐλλόγιμος ἀνὴρ γεγονώς)· ὅτι γὰρ οὐ τῷ λέγεσθαι πρὸς ἄλληλα, [18] ἀλλὰ τῷ εἶναι τὰ πρός τι χαρακτηρίζει, ὡς καὶ τῷ Ἀριστοτέλει δοκεῖ, [19] δηλοῖ μὲν καὶ ἐν Πολιτείᾳ

---

[24] 25 Πλάτωνα : cf. *Tim.* 50B || 27 τὸ τόδε Chiaradonna (v. infra, p. 178, n. 1) : τόδε codices Kalbfleisch de Haas || [25] 9 λέγομεν AJLKv Kalbfleisch Luna : λέγωμεν coniecit Brandis || 19 ἐν Πολιτείᾳ : *Resp.* IV, 438A7-B1.

« mais cependant, dis-je, toutes les choses qui sont telles qu'elles sont elles-mêmes certaines choses de quelque chose d'une certaine sorte » ; et dans le *Sophiste* aussi bien, voulant montrer que l'autre est un relatif, il dit ceci : « ce qui est autre, il se produit nécessairement qu'il soit cela même qu'il est d'un autre ».

[26] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 159.22-160.17

Aristote disant au pluriel « de telles choses sont dites relatifs », Achaïcos et Sôtiôn ont pensé que nous ne disions pas, dans le cas des relatifs, *le* relatif et *les* relatifs comme nous disons, aussi bien au singulier qu'au pluriel, *une* substance et *des* substances, *une* quantité et *des* quantités, mais que nous parlions des relatifs seulement au pluriel. Car il ne se trouve pas non plus qu'à la façon dont l'animal est une unique substance, les relatifs soient de même en une seule chose ; mais ils se trouvent en plusieurs, comme père-fils, moitié-double. En effet, les relatifs l'un par rapport à l'autre ne sont pas un, et l'on ne saurait dire « *le* relatif l'un par rapport à l'autre », mais seulement « *les* relatifs l'un par rapport à l'autre ». De cette manière, donc, on ne saurait non plus dire « *le* relatif », mais seulement « *les* relatifs ». Ayant fait ces remarques, ces gens incriminent les anciens exégètes des *Catégories* — Boéthos, Ariston, Andronicos, Eudore, Athénodore — de n'avoir ni remarqué ni souligné ce point, mais d'avoir utilisé les dénominations de manière confuse en exprimant les relatifs parfois aussi au singulier, alors qu'Aristote les exprime toujours au pluriel. « De telles choses appartiennent aux relatifs » et, derechef, « la disposition appartient aux relatifs » et encore « la contrariété aussi appartient aux relatifs » et « chacun des contraires appartient aux relatifs » et, à la suite, « tous les relatifs ne possèdent pas un contraire », ainsi que par la suite, où il en fait mention dans la totalité du propos au pluriel et nulle part au singulier. Car même si d'aventure il disait « cependant, cela du moins n'est pas pour eux l'être du relatif », ce n'est pas le relatif qu'il dit au singulier, mais l'être, comme s'il disait « cependant, cela du moins n'est pas l'être des relatifs ». Si Porphyre enregistre ces propos avec approbation, Jamblique, en revanche, dit qu'une telle remarque s'oppose à la fois à la juste raison et à l'habitude des anciens. Car celle-ci a coutume d'user à la fois du pluriel et du singulier, comme il ressort clairement de la lettre du texte d'Archytas et d'Aristote, ainsi que des expressions de Boéthos et du reste de ceux qui imitent les anciens, qui utilisent à part égale les deux appellations. Mais la raison, aussi bien, juge que toute catégorie est à la fois une et multiple, une pour autant qu'elle est un genre, multiple en vertu de la pluralité des choses contenues en ce dernier.

λέγων "ἀλλὰ μέντοι, ἦν δὲ ἐγώ, ὅσα γέ ἐστιν [20] τοιαῦτα οἷα εἶναι αὐτὰ μὲν ποιά ἅττα ποιοῦ τινος", καὶ ἐν Σοφιστῇ δὲ [21] βουληθεὶς τὸ ἕτερον τῶν πρός τι ὂν ἐπιδεῖξαι οὕτως φησίν· "ὅτιπερ ἂν [22] ἕτερον ᾖ, συμβέβηκεν ἐξ ἀνάγκης ἑτέρου τοῦτο αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν εἶναι".

[26] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 159.22-160.17

Πληθυντικῶς δὲ εἰπόντος τοῦ Ἀριστοτέλους [23] *πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα* [24] *λέγεται*, οἱ περὶ τὸν Ἀχαϊκὸν καὶ Σωτίωνα ᾠήθησαν μὴ ὥσπερ οὐσίαν [25] καὶ οὐσίας καὶ ποσὸν καὶ ποσὰ καὶ ἑνικῶς καὶ πληθυντικῶς λέγομεν, οὕτως [26] καὶ ἐπὶ τῶν πρός τι τὸ πρός τι καὶ τὰ πρός τι λέγεσθαι, ἀλλὰ μόνον [27] πληθυντικῶς. οὐδὲ γὰρ ὡς μία οὐσία τὸ ζῷόν ἐστιν, οὕτως καὶ τὰ πρός [28] τι ἐν ἑνί ἐστιν, ἀλλ' ἐν πλείοσιν, οἷον πατὴρ υἱός, ἥμισυ διπλάσιον· τὰ [29] γὰρ πρὸς ἄλληλα οὐκ ἔστιν ἓν οὐδ' ἄν τις εἴποι τὸ πρὸς ἄλληλα, ἀλλὰ [30] μόνως τὰ πρὸς ἄλληλα· οὕτως οὖν οὐδὲ τὸ πρός τι, ἀλλὰ μόνως τὰ πρός [31] τι. ταῦτα δὲ ἐπιστήσαντες οὗτοι τοὺς παλαιοὺς τῶν κατηγοριῶν ἐξηγητὰς [32] αἰτιῶνται, Βόηθον καὶ Ἀρίστωνα καὶ Ἀνδρόνικον καὶ Εὔδωρον καὶ Ἀθηνό[33]δωρον, μήτε ἐπιστήσαντας μήτε ἐπισημηναμένους, ἀλλὰ καὶ τοῖς ὀνόμασι [160.1] συγκεχυμένως χρησαμένους καὶ ἑνικῶς ἐκφέροντας ἐνίοτε τὸ πρός τι, τοῦ [2] Ἀριστοτέλους πληθυντικῶς ἀεὶ προφερομένου. *ἔστιν δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα* [3] *τῶν πρός τι* καὶ πάλιν *ἡ διάθεσις τῶν πρός τι* καὶ πάλιν "ὑπάρχει [4] δὲ καὶ ἐναντιότης ἐν τοῖς πρός τι" καὶ "ἐναντίον ἑκάτερον τῶν πρός [5] τι" καὶ ἑξῆς "οὐ πᾶσι δὲ τοῖς πρός τι ὑπάρχει ἐναντίον", καὶ ἐφεξῆς [6] καθ' ὅλον τὸν λόγον πληθυντικῶς αὐτῶν μέμνηται καὶ οὐδαμοῦ ἑνικῶς. [7] κἂν γὰρ λέγῃ "οὐ μὴν τοῦτό γέ ἐστιν αὐτοῖς τὸ πρός τι εἶναι", οὐχ [9] ἑνικῶς λέγει τὸ πρός τι, ἀλλὰ τὸ εἶναι, ὡς εἰ ἔλεγεν 'οὐ μὴν τοῦτό [10] γέ ἐστιν τὸ εἶναι τοῖς πρός τι'. τούτους δὲ τοὺς λόγους ὁ μὲν Πορφύριος [11] ὡς ἀρεσκόμενος ἀναγράφει, ὁ δὲ Ἰάμβλιχος "μάχεται, φησίν, τὸ τοιοῦτον [12] καὶ πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ τὴν τῶν παλαιῶν συνήθειαν· καὶ γὰρ [13] πληθυντικῶς καὶ ἑνικῶς αὕτη χρῆται, ὡς δῆλον ἀπὸ τῶν Ἀρχυτείων τε [14] καὶ Ἀριστοτελικῶν λέξεων καὶ ὧν Βόηθος καὶ οἱ ἄλλοι μιμούμενοι τοὺς [15] παλαιοὺς προφέρονται ἐπίσης ἀμφοτέροις χρώμενοι τοῖς ὀνόμασιν· καὶ [16] ὁ λόγος δὲ ἀξιοῖ πᾶσαν κατηγορίαν καὶ ἓν εἶναι καὶ πολλά, καὶ ἓν μέν, [17] καθ' ὅσον ἐστὶ γένος, πολλὰ δὲ κατὰ τὸ πλῆθος τῶν περιεχομένων ἐν αὐτῷ.

20 εἶναι αὐτὰ AJLKv et cruce significavit Kalbfleisch : εἶναί του, τὰ Platonis codices BTW recte || ἐν Σοφιστῇ : 255D6-7 || 21 τῶν AJL : αὐτῶν Kv || 22 τοῦτο αὐτὸ AJLKv et Platonis codex W : τοῦτο Platonis codices BT || [26] 32-33 καὶ ἀθηνόδωρον AKv (ἀ ex εὐ corr. vid. A) : om. JL || 2-3 ἔστιν ... τῶν πρός τι : *Cat.* $6^{b}2$ || 3-6 καὶ πάλιν ... ἑνικῶς : cf. *Cat.* $6^{b}12$-17 || 3 ἡ διάθεσις : ἡ δὲ θέσις Aristotelis codices || 4 post ἑκάτερον vel post τι (lin. 5) addunt ὄν Aristotelis codices || τῶν Simplicii codices : τῶν vel αὐτῶν vel αὐτῶν τῶν Aristotelis codices || 5 ἐναντίον Simplicii codices : ἐναντίον vel τὸ ἐναντίον vel ἐναντιότης vel ἐναντία Aristotelis codices || 7 λέγῃ : cf. *Cat.* $8^{a}34$-35 || αὐτοῖς τὸ πρός τι Simplicii codices : τὸ πρός τι αὐτοῖς Aristotelis codices || 13 αὕτη nos (cf. infra 15-16 : καὶ ὁ λόγος δὲ ἀξιοῖ κτλ.) : αὐτῇ(ι) codices (« non habet quo referatur » Kalbfleisch Luna).

[27] SIMPLICIUS, *COMMENTAIRE AUX* CATÉGORIES, 162.31-163.9

Puisque donc les relatifs se rapportent de multiples façons à autre chose, <Aristote>, pour cette raison, ne s'est pas contenté d'énoncer « toutes les choses qui sont dites être, cela même qu'elles sont, d'autres choses », mais il a aussi ajouté «… ou de n'importe quelle autre manière par rapport à autre chose », à savoir soit au cas génitif, soit au cas datif, soit aucunement selon un cas, mais de quelque autre manière, comme on l'a dit. Que donc la définition soit le fait de Platon ou de quelqu'un d'autre, le complément « ou de n'importe quelle autre manière par rapport à autre chose » qu'elle contient n'est pas une correction, mais une partie de la définition. Aristote élucide cela au moyen des exemples qu'il introduit, en disant « comme une montagne est dite grande par rapport à une autre », pour gloser qu'on ne donne pas <certains relatifs> selon un cas mais d'une autre manière, et en disant « et le semblable est dit semblable à quelque chose », du fait qu'on donne certains <relatifs> au cas datif. Boéthos, cependant, bien qu'ayant écrit un livre entier sur le relatif et le disposé d'une certaine manière relativement à quelque chose, pense que la définition a été donnée par Platon jusqu'à « sont dites être, cela même qu'elles sont, d'autres choses », tandis que la suite a selon lui été ajoutée par Aristote à des fins de correction.

[28] SIMPLICIUS, *COMMENTAIRE AUX* CATÉGORIES, 163.15-29

Mais Boéthos incrimine aussi la définition pleine en disant : « Même ainsi formulé, l'énoncé semble erroné. Il n'aurait pas fallu, en effet, en définissant ce qui est disposé d'une certaine manière relativement à quelque chose, inclure aussi ce qui est disposé d'une certaine manière relativement à autre chose, car c'était justement cela qu'on s'était proposé de définir. Il n'aurait pas non plus fallu, en définissant le relatif, inclure le différent ou l'autre dans la définition, car eux aussi appartiennent aux relatifs ». Il semble cependant méconnaître que la définition est mauvaise non pas quand elle est écrite à l'aide des termes homogènes que l'on fait figurer dans l'énoncé (de fait, la définition que l'on donne de l'homme, qui est une substance, « animal rationnel mortel », est donnée à l'aide de termes substantiels), mais quand un nom est donné en lieu et place d'un nom, si par exemple quelqu'un, pour définir *homme*, donnait « *multilocuteur* ». Par conséquent, s'il avait dit que les relatifs sont relatifs à autre chose, il y aurait un nom en lieu et place d'un nom. Mais s'il les a définis en vertu du fait qu'ils sont dits cela même qu'ils sont d'autres choses, cela est une description et non pas une substitution de nom. Il n'y a donc rien d'incongru à compléter la description à l'aide des parties du relatif. Et [Boéthos] lui-même, plus

[27] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 162.31-163.9

Ἐπειδὴ οὖν πολυειδής ἐστιν ἡ τῶν [32] πρός τι εἰς ἕτερον ἀναφορά, διὰ τοῦτο οὐκ ἤρκεσεν εἰπεῖν *ὅσα αὐτὰ ἅπερ* [33] *ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται*, ἀλλὰ καὶ *ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς* [34] *ἕτερον* ἔχει, τουτέστιν εἴτε κατὰ γενικὴν πτῶσιν ἡ ἀναφορὰ εἴτε κατὰ [35] δοτικὴν ἢ οὐδόλως κατὰ πτῶσιν, ἀλλὰ ἄλλον τινὰ τρόπον ὡς εἴρηται. [36] εἴτε οὖν Πλάτωνος εἴτε ἄλλου τινὸς ὁ ὅρος, οὐ κατὰ διόρθωσιν ἔχει τὴν [1] προσθήκην τὴν τοῦ *καὶ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον*, ἀλλὰ μέρος [2] ἐστὶν τοῦ ὅρου. σαφηνίζει δὲ αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης διὰ τῶν παραδειγμάτων [3] τῶν ἐπαγομένων, *οἷον ὄρος μέγα λέγεται πρὸς ἕτερον* εἰπὼν ἀντὶ τοῦ [4] μὴ κατὰ πτῶσιν ἀποδίδοσθαι, ἀλλὰ κατ' ἄλλον τρόπον· *καὶ τὸ ὅμοιον* [5] *δὲ τινὶ ὅμοιον λέγεται*, ὅτι καὶ κατὰ δοτικὴν πτῶσιν ἀποδίδοταί τινα. [6] ὁ μέντοι Βόηθος ὅλον βιβλίον γράψας περὶ τοῦ πρός τι καὶ πρός τί πως [7] ἔχοντος οἴεται τὸν ὅρον ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ἀποδεδόσθαι μέχρι τοῦ *ἅπερ* [8] *ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται*, τὸ δὲ ἑξῆς ὑπὸ Ἀριστοτέλους προσκεῖσθαι [9] διορθώσεως ἕνεκεν.

[28] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 163.15-29

Ἀλλὰ καὶ τὸν πλήρη ὅρον ὁ Βόηθος αἰτιᾶται λέγων· ἔοικεν δὲ ἡμαρ[16]τῆσθαι καὶ ὁ οὕτως ἔχων λόγος· οὐ γὰρ ἐχρῆν τὸ πρός τί πως ἔχον [17] ὁριζόμενον ἐμπεριλαμβάνειν τὸ πῶς ἔχον πρὸς ἄλλο· τοῦτο γὰρ ἦν ὃ καὶ [18] προέκειτο ὁρίσασθαι. οὐκ ἐχρῆν δὲ οὐδὲ τὸ ἕτερον ἢ τὸ ἄλλο περιλαμ[19]βάνειν τῷ ὅρῳ τὸ πρός τι ὁριζόμενον· καὶ γὰρ ταῦτα τῶν πρός τι. ἀγνοεῖν [20] δὲ δοκεῖ, ὅτι μοχθηρὸς ὁ ὅρος οὐχ ὅταν διὰ τῶν ὁμογενῶν γράφηται τῶν [21] εἰς τὸν λόγον παραλαμβανομένων (καὶ γὰρ τοῦ ἀνθρώπου οὐσίας ὄντος ὁ [22] ἀποδοθεὶς ὅρος ‘ζῷον λογικὸν θνητόν’ διὰ οὐσιωδῶν ἀποδέδοται), ἀλλ' [23] ὅταν ὄνομα ἀντ' ὀνόματος ἀποδοθῇ, οἷον εἴ τις ὁριζόμενος τὸν ἄνθρωπον [24] μέροπα ἀποδιδοίη. ὥστε εἰ μὲν τὰ πρός τι πρὸς ἄλλο εἶναι εἶπεν, ἦν [25] ἂν ὄνομα ἀντὶ ὀνόματος· εἰ δὲ <τῷ> αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων λέγεσθαι ἀφωρίσατο [26] αὐτά, ὑπογραφὴ τοῦτό ἐστιν καὶ οὐχὶ ὀνόματος μετάληψις. οὐδὲν οὖν [27] ἄτοπον ἐκ τῶν τοῦ πρός τι μορίων τὴν ὑπογραφὴν

---

[27] 32-33 εἰπεῖν : cf. *Cat.* $6^{a}36$-37 || 2 τῶν παραδειγμάτων : cf. *Cat.* $6^{b}8$-10 || 4 καὶ Simplicii codices : ἢ Aristotelis codices (uide supra lin. 162.33) || 5 δὲ Simplicii codices et Aristotelis codices nonnulli : non habent Aristotelis codices plerique || [28] 24 μέροπα in margine codex recentior b Kalbfleisch Luna (cf. Ammonius, *In De interpretatione* 38.9-12 : ... τὸ μέροψ ... καθ' ὃ μεριστὴν ἔχει φωνήν) : μέρος τι ceteri || 25 τῷ addidi.

bas, cherche à excuser le fait que des genres premiers, il soit nécessaire de donner la description à l'aide de ceux qui sont postérieurs et à l'aide d'eux-mêmes.

[29] SIMPLICIUS, *COMMENTAIRE AUX* CATÉGORIES, 165.32-167.36

Les stoïciens, sur ce chapitre, à la place d'un seul genre, en dénombrent deux, plaçant en effet les uns dans les choses relatives, les autres dans les choses étant d'une certaine manière relativement à quelque chose. Et ils opposent par division choses relatives et choses par-soi, ainsi que choses étant d'une certaine manière relativement à quelque chose et choses selon une différence, appelant « relatif » le doux, l'amer et les choses de ce type — toutes celles qui sont disposées de cette manière -, « étant d'une certaine manière relativement à quelque chose », par exemple, à droite, père, et les choses de ce type. Ils disent « selon une différence » les choses caractérisées selon quelque forme. De même donc que la notion des choses par soi est différente de celle des choses selon une différence, de même autres sont les choses relatives, autres les choses étant d'une certaine manière relativement à quelque chose. Mais l'implication des paires est inversée. En effet les choses selon une différence existent avec les choses par soi : de fait, les choses qui sont par soi possèdent certaines différences, comme le blanc et le noir. En revanche, les choses par soi n'existent pas avec les choses selon une différence. Le doux et l'amer, en effet, ont des différences, en fonction desquelles on les caractérise, mais de telles choses ne sont pas par soi, mais relativement à quelque chose. D'un autre côté, les choses qui sont d'une certaine manière relativement à quelque chose, qui s'opposent aux choses selon une différence, sont obligatoirement aussi relatives à quelque chose. À droite et père, en effet, avec le fait d'être d'une certaine manière, sont aussi relatifs à quelque chose. Mais le doux et l'amer, étant relatifs à quelque chose, sont selon une différence, tandis que les choses qui sont d'une certaine manière relativement à quelque chose sont contraires aux choses selon une différence. Il est en effet impossible que les choses qui sont d'une certaine manière relativement à quelque chose soient par soi ou selon une différence : elles dépendent en effet uniquement de la relation à quelque chose de différent. En revanche, les choses relativement à quelque chose ne sont pas par soi, car elles ne sont pas indépendantes, mais elles seront obligatoirement selon une différence : elles se donnent en effet à voir accompagnées d'un certain caractère. Mais s'il faut rendre plus clairement ce qu'ils disent, ils appellent « choses relatives à quelque chose » toutes les choses qui, disposées d'une certaine manière en fonction d'un caractère propre, inclinent vers autre chose, et « choses étant d'une certaine manière re-

συμπεπληρῶσθαι. [28] καὶ αὐτὸς δὲ προελθὼν ἀπολογεῖται ὅτι τῶν πρώτων γενῶν ἀνάγκη διὰ [29] τῶν ὑστέρων καὶ δι' αὐτῶν τὰς ὑπογραφὰς ἀποδιδόναι.

[29] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 165.32-167.36

Οἱ δὲ Στωικοὶ ἀνθ' ἑνὸς γένους δύο κατὰ τὸν τόπον τοῦτον ἀριθμοῦνται, [33] τὰ μὲν ἐν τοῖς πρός τι τιθέντες, τὰ δὲ ἐν τοῖς πρός τί πως ἔχουσιν. καὶ [34] τὰ μὲν πρός τι ἀντιδιαιροῦσιν τοῖς καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρός τί πως ἔχοντα [35] τοῖς κατὰ διαφοράν, πρός τι μὲν λέγοντες τὸ γλυκὺ καὶ πικρὸν καὶ τὰ [36] τοιαῦτα, ὅσα τοιῶσδε διατίθησιν, πρός τι δέ πως ἔχοντα οἷον δεξιόν, [37] πατέρα καὶ τὰ τοιαῦτα· κατὰ διαφορὰν δέ φασιν τὰ κατά τι εἶδος χαρα[1]κτηριζόμενα. ὥσπερ οὖν ἄλλη τῶν καθ' αὑτὰ ἔννοια καὶ ἄλλη τῶν κατὰ [2] διαφοράν, οὕτως ἄλλα μὲν τὰ πρός τί ἐστιν, ἄλλα δὲ τὰ πρός τί πως [3] ἔχοντα. ἀντεστραμμένη δέ ἐστιν τῶν συζυγιῶν ἡ ἀκολουθία. τοῖς μὲν [4] γὰρ καθ' αὑτὰ συνυπάρχει τὰ κατὰ διαφοράν· καὶ γὰρ τὰ καθ' αὑτὰ [5] ὄντα διαφορὰς ἔχει τινάς, ὥσπερ τὸ λευκὸν καὶ μέλαν· οὐ μέντοι τοῖς κατὰ [6] διαφορὰν τὰ καθ' αὑτὰ συνυπάρχει· τὸ γὰρ γλυκὺ καὶ πικρὸν διαφορὰς [7] μὲν ἔχει, καθ' ἃς χαρακτηρίζεται, οὐ μέντοι καθ' αὑτά ἐστιν τοιαῦτα, [8] ἀλλὰ πρός τι. τὰ δὲ πρός τί πως ἔχοντα, ἅπερ ἀντίκειται τοῖς κατὰ δια[9]φοράν, πάντως καὶ πρός τί ἐστιν· ὁ γὰρ δεξιὸς καὶ πατὴρ μετὰ τοῦ πως [10] ἔχειν καὶ πρός τί εἰσιν. τὸ δὲ γλυκὺ καὶ πικρὸν πρός τι ὄντα κατὰ δια[11]φοράν ἐστιν, τὰ δὲ πρός τί πως ἔχοντα ἐναντία τοῖς κατὰ διαφορὰν ὑπάρχει. [12] καὶ γὰρ τὰ μὲν πρός τί πως ἔχοντα ἀδύνατον καθ' αὑτὰ εἶναι ἢ κατὰ [13] διαφοράν· ἐκ γὰρ τῆς πρὸς ἕτερον σχέσεως ἤρτηται μόνης· τὰ μέντοι [14] πρός τι καθ' αὑτὰ μὲν οὐκ ἔστιν, οὐ γάρ ἐστιν ἀπόλυτα, κατὰ διαφορὰν [15] δὲ πάντως ἔσται· μετὰ γάρ τινος χαρακτῆρος θεωρεῖται. εἰ δὲ δεῖ σαφέστερον [16] μεταλαβεῖν τὰ λεγόμενα, πρός τι μὲν λέγουσιν, ὅσα κατ' οἰκεῖον χαρακτῆρα [17] διακείμενά πως ἀπονεύει πρὸς ἕτερον, πρός τι δέ πως ἔχοντα, ὅσα πέφυκεν [18] συμβαίνειν τινὶ

28 αὐτὸς : scil. ὁ Βόηθος || 29 ὑπογραφὰς AJL : ἀπογραφὰς Kv || [29] 10 post ὄντα add. οὐκέτι LA supra L^3 : ras. 5 litt. J.

lativement à autre chose » toutes les choses dont la nature est de se produire et de ne pas se produire pour quelque chose sans qu'un changement ou une altération à leur endroit n'accompagne leur point de vue sur l'extérieur. Par conséquent, lorsque quelque chose de disposé selon une différence incline vers autre chose, cela sera seulement une chose relative à quelque chose, comme la possession, la connaissance et la sensation ; en revanche, lorsque cela se donne à voir non pas selon la différence inhérente, mais selon la relation nue à autre chose, ce sera une chose qui est d'une certaine manière relativement à quelque chose. Le fils, en effet, et la personne à droite ont besoin de certaines autres choses en vue de leur subsistance. C'est pourquoi, même s'il ne s'est produit aucun changement à leur endroit, le père pourrait ne plus être père si son fils meurt, ni la personne être à droite si son voisin a changé de place. En revanche, le doux et l'amer ne sauraient devenir différents à moins que ne change aussi la puissance qui leur est conférée. Si donc, sans rien subir elles-mêmes, elles changent selon la relation d'autre chose par rapport à elles, il est clair que les choses qui sont d'une certaine manière relativement à quelque chose ont leur être dans la seule relation et non pas en vertu d'une certaine différence.

Contre une telle minutie verbale dans la division du genre unique, il faut dire que la différence entre la chose relative à quelque chose et la chose qui est d'une certaine manière relativement à quelque chose n'est pas dans les choses, mais seulement dans les mots. L'une et l'autre, en effet, subsistent à part égale en vertu d'une certaine différence sous-jacente et, aussi bien, en vertu de la relation à autre chose. Mais que ne produise aucune différence générique le fait que tantôt, ce soit davantage la différence qui échoit et tantôt davantage la relation, et que, d'une part, pour les choses relatives à quelque chose, la relation subsiste de concert avec le caractère propre, tous tombent là-dessus d'accord ; mais que, d'autre part, il soit nécessaire qu'il existe un caractère aussi dans les choses qui sont d'une certaine manière par rapport à quelque chose, Boéthos l'a suffisamment montré, et cela est immédiatement évident. Car la relation en soi et par soi n'a pas de nature à faire subsister, mais il est nécessaire que celle-ci existe dans le caractère fonction d'une différence. Et ce caractère est tantôt une qualité, à la façon dont le « plus blanc » est tel avec la couleur, tantôt une quantité comme dans le « plus » et le « plus long », tantôt un mouvement comme dans le « plus rapide », tantôt un temps comme dans le « plus âgé », tantôt un lieu comme dans le « plus haut ». Mais « à gauche » et « à droite » subsistent avec plus d'une différence. Ils apparaissent en effet à la fois avec un lieu et avec telle ou telle partie du corps. C'est en effet parce que nous possédons des parties qui sont elles-mêmes telles, que se disent le droit et le gauche, puisqu'une pierre, assurément, ne sera pas à droite d'une pierre s'il n'y a pas quelqu'un qui la rapporte elle aussi à nos parties droites et gauches.

καὶ μὴ συμβαίνειν ἄνευ τῆς περὶ αὐτὰ μεταβολῆς καὶ [19] ἀλλοιώσεως μετὰ τοῦ πρὸς τὸ ἐκτὸς ἀποβλέπειν· ὥστε ὅταν μὲν κατὰ δια[20]φοράν τι διακείμενον πρὸς ἕτερον νεύσῃ, πρός τι μόνον ἔσται τοῦτο, ὡς [21] ἡ ἕξις καὶ ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις· ὅταν δὲ μὴ κατὰ τὴν ἐνοῦσαν [22] διαφοράν, κατὰ ψιλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεωρῆται, πρός τί πως [23] ἔχον ἔσται. ὁ γὰρ υἱὸς καὶ ὁ δεξιὸς ἔξωθέν τινων προσδέονται πρὸς τὴν [24] ὑπόστασιν· διὸ καὶ μηδεμιᾶς γενομένης περὶ αὐτὰ μεταβολῆς γένοιτο ἂν [25] οὐκέτι πατὴρ τοῦ υἱοῦ ἀποθανόντος οὐδὲ δεξιὸς τοῦ παρακειμένου μετα[26]στάντος· τὸ δὲ γλυκὺ καὶ πικρὸν οὐκ ἂν ἀλλοῖα γένοιτο, εἰ μὴ συμμετα[27]βάλλοι καὶ ἡ περὶ αὐτὰ δύναμις. εἰ τοίνυν καὶ μηδὲν αὐτὰ παθόντα μετα[28]βάλλει κατὰ τὴν ἄλλου πρὸς αὐτὰ σχέσιν, δῆλον ὅτι ἐν τῇ σχέσει μόνῃ τὸ [29] εἶναι ἔχει καὶ οὐ κατά τινα διαφορὰν τὰ πρός τί πως ἔχοντα.

[30] Πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην ἀκριβολογίαν τῆς τοῦ ἑνὸς γένους διαιρέσεως [31] ῥητέον ὅτι οὐ κατὰ τὰ πράγματά ἐστιν ἡ διαφορὰ τοῦ πρός τι καὶ τοῦ [32] πρός τί πως ἔχοντος, ἀλλὰ κατὰ τὴν λέξιν μόνην· ἐπ' ἴσης γὰρ ἄμφω κατά [33] τε διαφοράν τινα ὑποῦσαν καὶ κατὰ τὴν πρὸς ἄλλο σχέσιν ὑφίστανται· τὸ [34] δὲ ὅπου μὲν τὴν διαφορὰν μᾶλλον προσπίπτειν, ὅπου δὲ τὴν σχέσιν μᾶλλον [1] μὴ ποιεῖν γενικὴν διαφοράν, καὶ ὅτι μὲν τοῖς πρός τι μετὰ τοῦ οἰκείου [2] χαρακτῆρος καὶ ἡ σχέσις συνυφίσταται, παρὰ πάντων ὁμολογεῖται· ὅτι δὲ [3] καὶ τοῖς πρός τί πως ἔχουσιν ἀνάγκη χαρακτῆρα ἐνυπάρχειν τοῖς ὑποκει[4]μένοις, ἱκανῶς ὁ Βόηθος ἀπέδειξεν· καὶ αὐτόθεν δὲ τοῦτο πρόδηλον· οὐ [5] γὰρ ἔχει φύσιν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ πρὸς ἕτερον σχέσις ὑφίστασθαι, ἀλλ' [6] ἀνάγκη αὐτὴν ἐν τῷ κατὰ διαφορὰν χαρακτῆρι ἐνυπάρχειν· ὁ δὲ χαρακτὴρ [7] οὗτος ὅπου μὲν ποιότης ἐστίν, ὡς τὸ λευκότερον σὺν τῇ χρόᾳ τοιοῦτον, ὅπου [8] δὲ ποσότης ὡς ἐν τῷ πλεῖον καὶ μακρότερον, ὅπου δὲ κίνησις ὡς ἐν τῷ ὠκύ[9]τερον, ὅπου δὲ χρόνος ὡς ἐν τῷ πρεσβύτερον, ὅπου δὲ τόπος ὡς ἐν τῷ ἀνώ[10]τερον. ὁ δὲ ἀριστερὸς καὶ δεξιὸς σὺν πλείοσι διαφοραῖς ὑφίσταται· καὶ γὰρ [11] μετὰ τόπου ἐμφαίνεται καὶ μετὰ μέρους τοιούτου· τῷ γὰρ ἡμᾶς μέρη ἔχειν [12] τοιαῦτα τὸ δεξιὸν καὶ ἀριστερὸν λέγεται, ἐπεὶ ὅ γε λίθος πρὸς τὸν λίθον οὐκ [13] ἔσται δεξιός, εἰ μή τις καὶ τοῦτον πρὸς τὰ ἡμέτερα δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ παρα[14]βάλλοι. ἐπὶ δὲ τοῦ ταὐτοῦ

---

25 οὐδὲ coniecit Kalbfleisch : ὁ δὲ Simplicii codices 30 τὴν τοιαύτην AK Kalbfleisch Luna : τοιαύτην JL « fort. recte » Kalbfleisch in apparatu || 1 μὴ ποιεῖν γενικὴν διαφοράν, καὶ ὅτι nos : μὴ ποιεῖν γενικὴν διαφοράν. καὶ ὅτι Kalbfleisch μὴ ποιεῖ (sic) γενικὴν διαφοράν. καὶ ὅτι Luna (cf. « Boéthos de Sidon sur les relatifs » p. 10 n. 40) || 3 ἐνυπάρχειν codices Kalbfleisch Luna : « fort. ἐνυπάρχειν ἐν ut l. 6» Kalbfleisch in apparatu sed cf. Luna, « Boéthos de Sidon sur les relatifs » p. 11 n. 41.

Dans le cas de l'identique, la chose relative à quelque chose existe même de façon paradoxale : elle ne se dit pas relativement à autre chose, mais relativement à soi-même : ce qui est radicalement semblable, et non selon quelque aspect ni en quelque manière, cela est identique. De cette manière, la relation subsiste toujours de concert avec les caractères de la différence, et il n'y a pas là deux choses, comme le supposent ces gens-là, mais une seule, celle qui est composée des deux. Mais il s'ensuit pour eux cette autre chose incongrue : rendre les genres composés de choses antérieures et postérieures, comme produire le relatif à quelque chose à partir de qualité et de relatif à quelque chose. Mais aussi pour ce qui est de l'implication, ce n'est le cas ni, comme l'affirment les stoïciens, que le relatif à quelque chose suit ce qui est d'une certaine manière relativement à quelque chose, tandis que ce qui est relativement à quelque chose ne suivrait plus le relatif à quelque chose, ni, comme Boéthos l'affirme en les contre-attaquant, que « les choses disposées d'une certaine manière relativement à quelque chose dérivent, par voie de conséquence, de la chose relative à quelque chose, car avec le fait d'être d'une certaine manière relativement à autre chose, celles-ci ont aussi assumé en outre leur différence propre ; en revanche, les choses relatives à quelque chose ne découlent plus de la chose disposée d'une certaine manière relativement à quelque chose, car il n'appartient pas à toutes d'être dites relativement à autre chose en vertu de la relation et, en même temps, d'avoir la différence propre ». Mais il vaut mieux dire que ces déterminations sont impliquées l'une par l'autre, de sorte que si quelque chose est relatif à quelque chose, il est aussi d'une certaine manière, et si quelque chose est d'une certaine manière, c'est aussi un relatif à quelque chose. Il faut en effet qu'il y ait et la puissance inclinante se donnant à voir selon une différence, et l'inclination elle-même, c'est-à-dire la relation. Que l'une des deux, n'importe laquelle, vienne à faire défaut, et une telle catégorie n'est pas sauvegardée. Car il ne se trouve ni que la relation existe nue par soi, ni que la différence, indépendamment de la relation, ne produise cette catégorie. Mais il ne faut pas même séparer différence et relation l'une de l'autre ; il faut en revanche observer selon une unique propriété commune composée, la relation du porteur et ce relativement à quoi il est d'une certaine manière. Tenons donc ces propos pour une critique suffisante des hypothèses stoïciennes.

[30] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 188.3-6

Et Boéthos avait raison d'admettre que la main et la tête, pour autant que ce sont des parties, appartiennent aux relatifs, mais non pas en tant que celle-là est main et qu'elle est ce qu'est une main ni en tant que celle-ci est ce qu'est une tête : en tant que cela, en effet, ce sont, dit-il, des substances.

καὶ παραδόξως τὸ πρός τι ὑπάρχει· οὐ γὰρ πρὸς [15] ἕτερον, ἀλλὰ πρὸς ἑαυτὸ λέγεται· τὸ γοῦν καθάπαξ ὅμοιον, ἀλλὰ μὴ κατά τι [16] μηδέ πως, τοῦτο ταὐτόν ἐστιν. οὕτως ἀεὶ ἡ σχέσις τοῖς χαρακτῆρσι τῆς δια[17]φορᾶς συνυφίσταται, καὶ οὐ δύο ταῦτά ἐστιν, ὡς ὑπονοοῦσιν ἐκεῖνοι, ἀλλ' ἓν [18] τὸ συναμφότερον. ἕπεται δὲ αὐτοῖς κἀκεῖνο ἄτοπον τὸ σύνθετα ποιεῖν τὰ [19] γένη ἐκ προτέρων τινῶν καὶ δευτέρων, ὡς τὸ πρός τι ἐκ ποιοῦ καὶ πρός [20] τι. ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς ἀκολουθίας οὔτε, ὡς οἱ Στωικοὶ λέγουσιν, τῷ μὲν [21] πρός τί πως ἔχοντι τὸ πρός τι ἕπεται, τῷ δὲ πρός τι οὐκέτι τὸ πρός τί [22] πως ἔχον, οὔθ' ὡς ὁ Βόηθος ἀμυνόμενος αὐτοὺς "τῷ μὲν πρός τι, φησίν, [23] τὰ πρός τί πως ἔχοντα συνακολουθεῖ· μετὰ γὰρ τοῦ πρὸς ἕτερόν πως [24] ἔχειν ταῦτα προσείληφεν καὶ τὴν οἰκείαν διαφοράν· τῷ δὲ πρός τί πως [25] ἔχοντι οὐκέτι τὰ πρός τι συνέπεται· οὐ γὰρ πᾶσιν ὑπάρχει [26] πρὸς ἕτερόν τε λέγεσθαι τῇ σχέσει καὶ τὴν διαφορὰν τὴν οἰκείαν ἔχειν". [27] ἀλλ' ἄμεινον ἀντακολουθεῖν ἀλλήλοις ταῦτα λέγειν, ὥστε εἴ τι πρός τί [28] ἐστιν, καὶ πῶς ἔχον εἶναι, καὶ εἴ τι πῶς ἔχον, καὶ πρός τι. εἶναι γὰρ [29] δεῖ καὶ τὴν ἐπινεύουσαν δύναμιν κατὰ διαφορὰν θεωρουμένην καὶ τὴν ἐπί[30]νευσιν αὐτὴν καὶ σχέσιν· ὁπότερον γὰρ ἂν ἐπιλείπῃ τούτων, οὐ σῴζεται [31] ἡ τοιαύτη κατηγορία· οὔτε γὰρ ἡ σχέσις ψιλὴ καθ' ἑαυτήν ἐστιν οὔτε ἡ [32] διαφορὰ χωρὶς τῆς σχέσεως ταύτην ποιεῖ τὴν κατηγορίαν. ἀλλ' οὐδὲ [33] χωρίζειν δεῖ τήν τε διαφορὰν ἀπ' ἀλλήλων καὶ τὴν σχέσιν, ἀλλὰ κατὰ [34] μίαν κοινὴν ἰδιότητα συνισταμένην θεωρεῖν τοῦ τε ἔχοντος τὴν σχέσιν καὶ [35] πρὸς ὅ πως ἔχει. ταῦτα μὲν οὖν ὡς πρὸς τὰς Στωικὰς ὑποθέσεις ἱκανῶς [36] ἀντείρηται.

[30] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 188.3-6

Καὶ ὀρθῶς ὁ Βόηθος [4] τὴν χεῖρα καὶ τὴν κεφαλὴν καθ' ὅσον μέρη συνεχώρει τῶν πρός τι εἶναι, [5] οὐ μὴν καθὸ ἐστιν χεὶρ καὶ ὅ ἐστιν χεὶρ οὐδὲ ὅ ἐστιν κεφαλή, ἀλλὰ [6] κατὰ τοῦτο οὐσίας εἶναι.

15 ὅμοιον nos : ὄν codices Kalbfleisch Luna || 16 μηδέ πως nos : μηδέπως Kalbfleisch || 24 ταῦτα respicit ad 22 τῷ ... πρός τι (ad sensum) || 25 πᾶσιν ὑπάρχει nos (uide infra, p. 195) : πᾶσιν ὑπάρχειν πρός τι A πᾶσιν ὑπάρχειν τοῖς πρός τι LJKv πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς πρός τι Kalbfleisch ὑπάρχει τοῖς πρός τί πως ἔχουσι Moraux, *Aristotelismus* vol. I p. 159 n. 55 et Luna, « Boéthos de Sidon sur les relatifs » p. 11 n. 45.

[31] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 201.34-202.2

Mais certains s'emploient à dénigrer cette définition qu'il donne maintenant comme plus rigoureuse, au motif qu'elle contiendrait en elle-même le défini. Définissant les choses relatives à quelque chose, il dit en effet que ce sont « les choses dont l'être est identique au fait d'être d'une certaine manière relativement à quelque chose ». En outre, il a produit une formulation obscure, de l'avis de Boéthos et d'Ariston, ce qui, dans une définition, est aussi un vice.

[32] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 302.5-17

Mais si le fait d'agir donne à voir celui de s'activer, pourquoi ne posons-nous pas l'acte comme genre, plutôt que l'agir ? Toutefois, même si l'acte est plus adapté que l'action pour la raison qu'il manifeste ce qui est fonction du mouvement et non ce qui vient après le mouvement, à la différence de l'action, c'est le mouvement qu'il aurait fallu poser comme l'un des genres au sein des catégories. De même que les autres *items* se rapportent à la substance, de même le mouvement, dans lequel sont contenus l'agir et le pâtir — tous les deux, en effet, sont compris dans le mouvement. Mais ceux qui s'expriment ainsi, à l'instar de Plotin, ne font pas usage, dans ce qu'ils ajoutent, des postulats d'Aristote. Lui, en effet, dit que ce qui meut et agit de manière première est immobile. C'est pour cela que l'agir, chez lui, est séparé du pâtir et qu'ils ne sont pas tous deux rangés sous un seul genre. Par conséquent, il ne faut pas les ramener tous deux à l'unité, mais nous devons y voir deux réalités distinctes, à la façon dont Aristote lui aussi en a marqué la séparation. C'est donc de cette manière qu'à la fois Boéthos et Jamblique ont répondu à l'aporie jugeant bon de subsumer l'agir et le pâtir sous le mouvement conçu comme un genre unique.

[33] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 339.2-33

Mais ceux qui viennent après lui, se confrontant davantage à cette aporie, répondent que l'être positionné n'a de contact ni avec la figure ni avec le lieu, mais que ces déterminations l'accompagnent, exactement comme pour les autres catégories, on observe au même endroit plus d'une détermination. Il n'empêche que la catégorie distinctive de l'être positionné est intelligée de manière simple, i.e. en seule vertu de la position même, sans que nous ne nous représentions le moins du monde en même temps dans quoi la chose est positionnée ou l'état qui est le sien pour être ainsi positionnée. « Mais l'être positionné n'est pas obligatoi-

[31] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 201.34-202.2

Τινὲς δὲ τὸν νῦν ὡς ἀκριβέστερον ἀποδοθέντα ὁρισμὸν τοῦτον ἐπιχει[35]ροῦσιν διασύρειν ὡς τὸ ὁριστὸν ἐν ἑαυτῷ περιλαβόντα· τὰ γὰρ πρός τι [36] ὁριζόμενος *οἷς τὸ εἶναι*, φησίν, *ταὐτόν ἐστιν τῷ πρός τί πως ἔχειν*. [1] ἀλλὰ καὶ ἀσαφῆ τὴν ἀπόδοσιν ἐποιήσατο, ὡς καὶ Βοήθῳ καὶ Ἀρίστωνι [2] δοκεῖ, ὅπερ καὶ αὐτὸ κακία ὁρισμοῦ ἐστιν.

[32] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 302.5-17

Ἀλλ' εἰ τὸ ποιεῖν τὸ ἐνεργεῖν παρίστησιν, διὰ τί τὸ γένος οὐκ ἐνέρ[6]γειαν μᾶλλον τίθεμεν, ἀλλὰ τὸ ποιεῖν ; εἰ δὲ καὶ ἡ ἐνέργεια διὰ τοῦτο [7] οἰκειοτέρα τῆς ποιήσεως, διότι τὸ κατὰ κίνησιν ἐμφαίνει, ἀλλ' οὐ τὸ μετὰ [8] τὴν κίνησιν, ὥσπερ ἡ ποίησις, ἔδει κίνησιν θέσθαι ἓν γένος ἐν ταῖς κατη[9]γορίαις· ὥσπερ γὰρ τὰ ἄλλα περὶ τὴν οὐσίαν, οὕτως καὶ ἡ κίνησις, ἐν ᾗ [10] καὶ τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν ἐστίν· ἄμφω γὰρ ἐν κινήσει. ἀλλ' οἱ ταῦτα [11] λέγοντες, ὥσπερ Πλωτῖνος, οὐ ταῖς Ἀριστοτέλους ὑποθέσεσι προσχρῶνται. [12] ἐκεῖνος γὰρ τὸ πρώτως κινοῦν καὶ ποιοῦν ἀκίνητον εἶναί φησιν· διὰ τοῦτο [13] καὶ τὸ ποιεῖν παρ' αὐτῷ κεχώρισται τοῦ πάσχειν καὶ οὐχ ὑφ' ἓν ἄμφω [14] τέτακται γένος· ὥστε οὔτε εἰς ἓν ἄμφω ταῦτα ἀνάγειν χρή, ἀλλὰ δύο ἀφο[15]ρίζεσθαι, ὥσπερ καὶ Ἀριστοτέλης αὐτὰ χωρὶς διέστησεν. οὕτως μὲν οὖν [16] καὶ Βόηθος καὶ Ἰάμβλιχος πρὸς τὴν ἀπορίαν ἐνέστησαν τὴν ἓν γένος [17] ἀξιοῦσαν τὴν κίνησιν τοῦ τε ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν προϋποτίθεσθαι.

[33] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 339.2-33

Ἔτι δὲ μᾶλλον ἐνιστάμενοι πρὸς τὴν [3] ἀπορίαν οἱ μετ' αὐτὸν ἀντιλέγουσιν ὡς οὔτε σχήματος οὔτε τόπου ἐφάπτεται [4] τὸ κεῖσθαι, ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἄλλως παρακολουθεῖ, ὥσπερ καὶ ταῖς ἄλλαις [5] κατηγορίαις πλείονα ὁμοῦ συνθεωρεῖται, ἡ μέντοι ἰδιάζουσα τοῦ κεῖσθαι [6] κατηγορία κατ' αὐτὴν μόνην τὴν θέσιν ψιλῶς νοεῖται, μηδὲν συνεπινοούντων [7] ἡμῶν ἐν τίνι κεῖται καὶ πῶς ἔχον αὐτὸ κεῖται. "ἀλλ' οὐδὲ πάντως ἐν τόπῳ [8] ἐστίν, φησὶν Ἰάμβλιχος, τὸ κεῖσθαι, ἐπεὶ καὶ ὁ

[31] 35 περιλαβόντα JLv K p. c. Kalbfleisch Luna (cf. « Boéthos de Sidon sur les relatifs » p. 15 n. 59) : περιβάλλοντα A περιλαμβάνοντα K a. c. παραλαβόντα Brandis et Kalbfleisch in apparatu || [32] 11 Πλωτῖνος : Enn. VI.1.15 || [33] 5 συνθεωρεῖται JKv : om. AL.

rement en un lieu, dit Jamblique, puisque le lieu est lui aussi positionné quelque part, alors qu'il n'est pas en un lieu. Il n'est donc pas valide d'englober le lieu dans l'être positionné. Et s'il est possible de se représenter aussi sans figure une certaine position des choses incorporelles, comme celle d'une ligne ou d'un point, c'est que l'être positionné est lui aussi indépendant de la figure ». Mais si, dit [Plotin], « être positionné » désigne un acte, il faut le ranger dans les actes ; s'il désigne une passion, dans le pâtir. Derechef, il faut ici aussi dire que l'être positionné, dès lors qu'il est intelligé de manière pure, n'est pas non plus saturé par aucune action ou passion, mais que se trouvant extérieur aux unes comme aux autres, il possède par soi sa propre catégorie. Si donc on dit que l'agir et le pâtir se manifestent concomitamment à l'être positionné, ils existeront concomitamment à lui comme des genres différents à un genre différent, en raison du fait que le rassemblement des sensibles se fait selon la concomitance du mélange. Il vaut mieux, cependant, définir rigoureusement l'être positionné comme Boéthos aussi a jugé bon de le faire : seules les choses, dit-il, où ni l'agir ni le pâtir n'interfèrent avec la position selon laquelle elles se trouvent positionnées, ni avec l'ordre selon lequel elles se trouvent ordonnées, relèvent de cette catégorie, par exemple le fait de se tenir debout ou assis lorsqu'il est dit d'une statue, ou le fait pour un portrait de se tenir droit. Si en effet, dans notre cas à nous, de telles déterminations manifestent concomitamment un acte, en revanche, dans le cas des êtres inanimés, elles n'indiquent ni agir ni pâtir, mais seulement, de manière pure, le fait d'être positionné. Mais puisque, dans le fait de se tenir debout ou couché, l'on intellige concomitamment le lieu du haut et du bas et se manifeste concomitamment une relation à certains lieux, il faut comprendre que l'être positionné préexiste par soi à la relation au haut et au bas qui s'y introduit, à la façon dont, sur les autres catégories aussi bien, le relatif à quelque chose vient toujours se greffer. L'être positionné, néanmoins, est par soi lorsqu'il est en possession de sa nature antérieure au relatif à quelque chose, de même que chacun des autres genres qui, tous, précédaient le relatif à quelque chose. Si d'ailleurs nous rangeons dans les relatifs à quelque chose tout ce dans quoi le relatif à quelque chose vient s'introduire, nous aurons tôt fait, comme Plotin en personne le dit aussi, de ranger tous les genres dans les relatifs à quelque chose. Voilà donc ce qu'on répondra aux apories de Plotin.

[34] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 347.18-348.7

Mais il reste à affronter les apories soulevées contre le 'quand' et à leur apporter nos solutions. Quand donc Plotin et Andronicos disent que « hier », « demain » et « l'an dernier » sont des parties de temps et

τόπος κεῖταί που, μὴ ὢν [9] ἐν τόπῳ· οὐκ ἄρα ὑγιὲς τὸ περιλαμβάνεσθαι τόπον ἐν τῷ κεῖσθαι. εἰ δὲ [10] οἷόν τε καὶ ἄνευ σχήματος ἐπινοεῖν τινα θέσιν τῶν ἀσωμάτων, [11] ὡς γραμμῆς καὶ σημείου, ἔσται καὶ ἄνευ [12] σχήματος τὸ κεῖσθαι.'' ἀλλ' εἰ μὲν τὸ κεῖσθαι, φησίν, ἐνέργειαν σημαίνει, [13] ἐν ταῖς ἐνεργείαις τακτέον αὐτό· εἰ δὲ πάθος, ἐν τῷ πάσχειν. πάλιν οὖν [14] καὶ ἐνταῦθα ῥητέον ὅτι τὸ καθαρῶς νοούμενον κεῖσθαι οὐδ' ὁτιοῦν ποιήσεων [15] ἢ παθῶν ἀναπίμπλαται, ἐκτὸς δὲ ὂν ἀμφοτέρων ἰδίαν ἔχει καθ' αὑτὸ [16] κατηγορίαν. εἰ δὲ ἄρα τις καὶ συνεμφαίνεσθαι λέγει τῷ κεῖσθαι τὸ ποιεῖν [17] καὶ πάσχειν, ὡς ἕτερα γένη ἑτέρῳ συνυπάρξει διὰ τὴν σύμμικτον τῶν [18] αἰσθητῶν σύνοδον. βέλτιον δὲ δι' ἀκριβείας ἀφορίζεσθαι τὸ κεῖσθαι, ὥσπερ [19] καὶ Βοήθῳ δοκεῖ· ἐφ' ὧν γὰρ οὔτε τὸ ποιεῖν οὔτε τὸ πάσχειν πρόσεστιν καθ' [20] ἣν κεῖται θέσιν καὶ καθ' ἣν τέτακται τάξιν, ταῦτα μόνον φησὶν εἶναι τῆς [21] κατηγορίας, οἷον τὸ ἑστηκέναι ἢ καθῆσθαι ἐπὶ ἀνδριάντος λεγόμενον ἢ τὸ [22] ἀνακεῖσθαι τὴν εἰκόνα· ἐφ' ἡμῶν μὲν γὰρ ἐνέργειαν τὰ τοιαῦτα συνεμ[23]φαίνει, ἐπὶ δὲ τῶν ἀψύχων οὔτε τὸ ποιεῖν οὔτε τὸ πάσχειν ἐνδείκνυται [24] ταῦτα, ἀλλὰ μόνον καθαρῶς τὸ κεῖσθαι. ἐπεὶ δὲ ὁ ἄνω καὶ κάτω τόπος [25] συνεπινοεῖται καὶ σχέσις συνεμφαίνεται πρός τινας τόπους ἐν τῷ ἀνακεῖσθαι [26] καὶ κατακεῖσθαι, δεῖ νοεῖν ὡς καθ' αὑτὸ ὄντος τοῦ κεῖσθαι πρότερον ἐπεισ[27]ῆλθεν ἡ σχέσις πρὸς τὸ ἄνω καὶ κάτω, ὥσπερ καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατη[28]γορίας παρεφύετο ἀεὶ τὸ πρός τι. τὸ μέντοι κεῖσθαι τὴν πρὸ τοῦ πρός τι [29] εἰληφὸς φύσιν καθ' αὑτό ἐστιν, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων γενῶν ἕκαστον, [30] ὁπόσα προηγεῖτο τοῦ πρός τι. εἰ δὲ πάντα οἷς ἐπεισέρχεται τὰ πρός τι [31] ἐν τοῖς πρός τι θήσομεν, οὐκ ἂν φθάνοιμεν, καθὰ καὶ αὐτὸς εἶπεν ὁ Πλω[32]τῖνος, πάντα τὰ γένη ἐν τοῖς πρός τι τιθέντες. ταῦτα μὲν οὖν εἴρηται [33] πρὸς τὰς Πλωτίνου ἀπορίας.

[34] SIMPLICIUS, *IN ARISTOTELIS CATEGORIAS COMMENTARIUM*, 347.18-348.7

Ἀλλ' ἐπὶ τὰς ἀπορίας λοιπὸν ἰτέον τὰς φερομένας πρὸς τὸ ποτὲ καὶ [19] τὰς λύσεις αὐταῖς ἐπακτέον. ὅταν οὖν οἱ περὶ Πλωτῖνον καὶ Ἀνδρόνικον [20] τὸ χθὲς καὶ αὔριον καὶ πέρυσιν μέρη χρόνου λέγωσιν καὶ διὰ τοῦτο ἀξιῶσιν [21] τῷ χρόνῳ

10 ἀσωμάτων dedi : ἀσχηματίστων εἴτε σωμάτων ALJK ἀσχηματίστων εἴτε ἀσωμάτων v ἀσχηματίστων εἴτε σωμάτων <εἴτε ἀσωμάτων> coniecit Kalbfleisch Gaskin cf. infra p. 223, n. 2 || 12-13 ἀλλ' — πάσχειν : cf. Plot., Enn. VI.1.24 || 16 λέγει JKv : om. AL || 25 συνεμφαίνεται ALJ : συνεπιφαίνεται Kv || 31-32 Πλωτῖνος : Enn. VI.1.17 || [34] 19 Πλωτῖνον : Enn. VI.1.13.

qu'ils jugent bon, pour cette raison, de les ranger avec le temps, nous répondrons que ces déterminations ne sont pas des parties de temps, mais embrassent la relation des êtres qui sont dans le temps au temps — or les deux choses sont différentes. Mais si, disent-ils, « hier » est un temps passé, ou une mesure du temps, ce sera quelque chose de composé, si autre est ce qui est passé et autre le temps ; il y aura donc deux catégories et le 'quand' ne sera pas une seule chose simple. Cependant, en vertu du même argument, ne nous faudra-t-il pas dire que si autre est l'animal, autre le rationnel et autre le mortel, il n'y aura pas quelque chose de simple, mais trois catégories ? Et si, dans ce dernier cas, nous rassemblons ces trois déterminations dans l'unité d'une espèce, le temps et le passé aboutissent tout autant à une réalité unique et ne font pas deux catégories. À moins d'ailleurs qu'« hier » ne soit pas même simplement un temps passé ni que plusieurs notions y convergent. Car la constitution formelle de l'« hier » advient en seule vertu de la relation même de la chose au temps. Mais si le 'quand', disent-ils, est entendu comme ce qui est dans un temps, cette chose qui est dans un temps, si vous dites que c'est une certaine réalité du type de Socrate, parce que Socrate était l'an dernier, elle relève d'une autre catégorie ; mais si vous dites que cette chose est le temps, lui aussi relève d'une autre catégorie ; et si c'est le composé, il n'y aura pas une unique catégorie. Ne nous faut-il pas plutôt dire que ni les réalités qui sont dans le temps, ni le temps lui-même, ni le composé des deux, ne constitue formellement la catégorie du 'quand', mais la relation simple de la réalité au temps ? C'est pourquoi nous n'accueillerons ni des parties de temps ni les réalités dans le 'quand', mais ce dernier sera lui aussi simple, exactement comme les autres genres. Boéthos, au reste, postule qu'autre est le temps, autre ce qui participe d'un temps et dans un temps ; que, tandis qu'une année ou un mois sont un temps, « qui dure un an » et « qui dure un mois » participent d'un temps, à la façon dont la réflexion et ce qui a lieu en vertu de la réflexion, à savoir réfléchir, relèvent de deux catégories différentes, celle-là de la qualité, celui-ci de l'agir. De la même façon se distinguent le temps et ce qui est en vertu d'un temps.

[35] Simplicius, *Commentaire aux* Catégories, 373.7-32

Alors que les gens du Portique jugent bon de réduire l'avoir à l'être disposé, Boéthos apporte la contradiction, jugeant qu'il ne faut le réduire ni à l'étant disposé ni aux choses relatives à quelque chose, mais qu'il s'agit d'une catégorie propre. En effet, dit-il, celle-ci relève certes du *rapport*, mais le *rapport* se dit éminemment de trois manières, or celles-ci sont homonymes : l'un est de la chose en soi-même et en vertu d'elle-même, l'autre est de la chose relativement à autre chose, la troi-

συντετάχθαι, φήσομεν οὐκ εἶναι αὐτὰ μέρη χρόνου, ἀλλὰ σχέσιν [22] περιέχειν τῶν ἐν τῷ χρόνῳ ὄντων πραγμάτων πρὸς τὸν χρόνον, ἄλλο δέ [23] ἐστιν τούτων ἑκάτερον. ʽἀλλʼ εἰ χρόνος, φασίν, παρεληλυθὼς τὸ χθὲς ἢ [24] μέτρον χρόνου, σύνθετόν τι ἔσται, εἰ ἕτερον τὸ παρεληλυθὸς καὶ ἕτερον ὁ [25] χρόνος, καὶ δύο κατηγορίαι ἔσονται καὶ οὐχ ἓν ἁπλοῦν τὸ ποτέʼ. ἢ τῷ αὐτῷ [26] λόγῳ φήσομεν, εἰ ἕτερον τὸ ζῷον καὶ ἕτερον τὸ λογικὸν καὶ ἕτερον τὸ θνητόν, [27] οὐχ ἁπλοῦν ἔσται, ἀλλὰ τρεῖς κατηγορίαι· εἰ δὲ ἐπὶ τούτου ἑνὶ τῷ εἴδει [28] τὰ τρία συλλαμβάνομεν, καὶ ὁ χρόνος καὶ τὸ παρεληλυθὸς εἰς ἓν πρᾶγμα [29] συντελεῖ καὶ οὐ ποιεῖ δύο κατηγορίας. μήποτε δὲ οὐδὲ χρόνος ἁπλῶς [30] παρεληλυθώς ἐστι τὸ χθὲς οὐδὲ ἔννοιαι πλείονες εἰς ταὐτὸ συντρέχουσιν [31] ἐπὶ τούτου· κατʼ αὐτὴν γὰρ μόνην τὴν σχέσιν τοῦ πράγματος πρὸς τὸν [32] χρόνον τὸ χθὲς εἰδοποιεῖται. ʽἀλλʼ εἰ τὸ ποτέ, φασί, τὸ ἐν χρόνῳ λέγεται, [33] τοῦτο τὸ ἐν χρόνῳ, εἰ μὲν πρᾶγμά τί φατε, οἷον τὸν Σωκράτην, ὅτι πέρυσιν [34] ἦν ὁ Σωκράτης, ἄλλης ἐστὶ κατηγορίας· εἰ δὲ τὸν χρόνον, καὶ οὗτος ἄλλης· [35] εἰ δὲ τὸ σύνθετον, οὐκ ἔσται μία κατηγορίαʼ. ἢ οὔτε τὰ πράγματα τὰ ἐν [36] χρόνῳ οὔτε αὐτὸς ὁ χρόνος οὔτε τὸ σύνθετον ἐξ ἀμφοῖν εἰδοποιεῖ τὴν τοῦ [37] ποτὲ κατηγορίαν, ψιλὴ δὲ ἡ σχέσις τοῦ πράγματος πρὸς τὸν χρόνον· διὸ [1] οὔτε μέρη χρόνου παραληψόμεθα ἐν τῷ ποτὲ οὔτε τὰ πράγματα, ἀλλʼ [2] ἔσται καὶ τοῦτο ἁπλοῦν ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα γένη. καὶ Βόηθος δὲ ἄλλο [3] μὲν τὸν χρόνον ὑποτίθεται, ἄλλο δὲ τὸ μετέχον χρόνου καὶ ἐν χρόνῳ, καὶ [4] εἶναι μὲν ἐνιαυτὸν καὶ μῆνα χρόνον, ἐνιαυσιαῖον δὲ καὶ μηνιαῖον μετέχον [5] χρόνου, ὥσπερ ἄλλης κατηγορίας φρόνησις καὶ τὸ κατὰ φρόνησιν, οἷόν [6] ἐστι τὸ φρονεῖν, ἄλλης, καὶ τὸ μέν ἐστι ποιότητος, τὸ δὲ τοῦ ποιεῖν· οὕτως [7] καὶ ὁ χρόνος καὶ τὸ κατὰ χρόνον διέστηκεν.

[35] Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 373.7-32

Τῶν δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἀξιούντων εἰς τὸ πῶς ἔχειν ἀναφέρειν τὸ ἔχειν [8] ὁ Βόηθος ἐναντιοῦται, οὔτε εἰς τὸ πῶς ἔχον ἡγούμενος δεῖν οὔτε εἰς τὰ [9] πρός τι ἀνάγειν αὐτό, ἰδίαν δὲ εἶναι κατηγορίαν· εἶναι μὲν γὰρ σχετικὴν [10] αὐτήν, τριχῶς δὲ μάλιστα καὶ ὁμωνύμως τὴν σχέσιν λέγεσθαι· τὴν μὲν [11] γὰρ εἶναι ἐν ἑαυτῷ καὶ καθʼ ἑαυτό, τὴν δὲ πρὸς ἕτερον, τὴν δὲ ἑτέρου [12] πρὸς ἑαυτό. ἡ

22 πρὸς τὸν χρόνον om. Kv || 24 εἰ b in margine, Plotinus Kalbfleisch : ἢ ALJKv.

sième d'autre chose relativement à soi-même. Le premier, qui se donne à voir dans la chose en soi-même, est dicté par celui qui possède un certain état, celui qui se met en garde, par exemple ; il a en effet un *rapport* de lui-même à lui-même. Le deuxième, à autrui, est celui des choses qu'on dit relativement à quelque chose : le père, celui qui se tient à droite, se disent selon un *rapport* qui n'est pas celui d'une certaine personne elle-même à elle-même, mais à autrui. Le troisième, enfin, est celui d'autrui à soi, celui, par exemple, de la personne armée ou chaussée. Il s'agit en effet du *rapport* d'autre chose à soi-même, des armes à la personne armée, des chaussures à la personne chaussée. Mais ne serait-ce pas plutôt, dit Boéthos, qu'« avoir » a plusieurs significations : d'une part, ce qui a même acception qu'avoir quoi que ce soit (que ce soit un membre, un terrain, ...), qui précisément revient sans doute au sens du terme figurant tel quel ; d'autre part, ces significations-là, qui sont multiples et qui diffèrent dans la composition. Selon en effet qu'on fait figurer « champ », « père » ou « membre », on produit la différence. De cette signification de l'avoir en relève une autre, que l'on assigne en propre au fait d'être propriétaire. Si donc on institue la catégorie selon la première signification, le fait d'être prudent, d'être sage, d'être en bonne santé se laissera réduire à cette catégorie (être prudent, c'est en effet avoir la prudence), mais s'en affranchira la catégorie de l'agir et du pâtir et s'en séparera aussi la catégorie du relatif à quelque chose. Si en effet le possesseur relèvera certes du relatif à quelque chose, le fait de posséder relèvera néanmoins de l'avoir ; de même, le père relèvera du relatif à quelque chose, tandis que le fait d'être père résidera dans celui d'avoir un fils. Mais si l'on institue la catégorie selon la seconde signification, les autres significations de l'avoir se réduiront aux autres catégories, tandis que seul le fait d'être propriétaire d'une certaine possession relèvera de celle-ci. Voilà donc pour les choses que nous voulions rapporter et les propos du noble Boéthos.

[36] SIMPLICIUS, *COMMENTAIRE AUX* CATÉGORIES, 433.20-434.19

Mais Plotin remarque que le repos est la négation du fait de se mouvoir, raison pour laquelle le repos n'est pas non plus dans un autre genre. S'étant ensuite demandé pour quelle raison il ne se produit pas aussi que le mouvement soit la négation de l'arrêt, il dit que c'est parce que ce qui transporte quelque chose là-bas, c'est le mouvement ; et que c'est parce que le mouvement est un travail, qu'il y a quelque autre entité que le substrat, active et comme poussant ce dernier, accomplissant de soi mille opérations, y compris la destruction, tandis que le repos de chaque être, n'étant rien d'autre à part lui, signifie seulement qu'il ne possède pas de mouvement. En revanche, dit-il, dans le cas des intelli-

μὲν οὖν ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται κατὰ τόν πως ἔχοντα, οἷος [13] ὁ προβεβλημένος· σχέσις γάρ ἐστιν αὐτοῦ πρὸς ἑαυτόν. ἡ δὲ πρὸς ἕτερον [14] ἡ τῶν λεγομένων πρός τι· ὁ γὰρ πατὴρ καὶ ὁ δεξιὸς κατὰ σχέσιν λέγεται [15] οὐ τὴν αὐτοῦ τινος πρὸς ἑαυτόν, ἀλλὰ τὴν πρὸς ἕτερον. ἡ δὲ ἀφ᾽ ἑτέρου [16] πρὸς ἑαυτό, οἵα ἡ τοῦ ὡπλισμένου καὶ ὑποδεδεμένου· ἔστιν γὰρ ἄλλου σχέσις [17] πρὸς αὐτόν, τῶν μὲν ὅπλων πρὸς τὸν ὡπλισμένον, τῶν δὲ ὑποδημάτων [18] πρὸς τὸν ὑποδεδεμένον. "μήποτε δέ, φησὶν ὁ Βόηθος, τοῦ ἔχειν ἐστὶ [19] σημαινόμενα τὸ μὲν ὃ ἰσοδυναμεῖ τῷ ἔχειν ὁτιοῦν εἴτε μέρος εἴτε χωρίον, [20] ὃ δὴ καὶ τάχα ὑπὸ τῆς λέξεως καθ᾽ αὑτὴν προταθείσης σημαίνεται, τὰ δὲ [21] πλείω ἐκεῖνα καὶ ἕτερα ἐν τῇ συντάξει· ὁ γὰρ ἀγρὸς προταθεὶς ἢ ὁ πατὴρ [22] ἢ τὸ μέρος τὴν διαφορὰν ποιεῖ"· ὑπὸ δὲ ταύτην ἄλλην εἶναι τοῦ ἔχειν [23] σημασίαν τὴν ἰδίως ἐπὶ τοῦ κρατεῖν τεταγμένην. "ἐὰν μὲν οὖν τὴν κατη[24]γορίαν κατὰ τὸ πρῶτον σημαινόμενον τιθῇ τις, καὶ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ [25] σωφρονεῖν καὶ τὸ ὑγιαίνειν εἰς ταύτην τὴν κατηγορίαν ἀναχθήσεται (φρόνησιν [26] γὰρ ἔχειν τὸ φρονεῖν ἐστιν), ὑπεξαιρεθήσεται δὲ ἀπὸ ταύτης ἡ κατὰ τὸ [27] ποιεῖν καὶ πάσχειν κατηγορία· διακριθήσεται δὲ καὶ τοῦ πρός τι· ὁ μὲν [28] γὰρ κεκτημένος τοῦ πρός τι ἔσται, τὸ δὲ κεκτῆσθαι τοῦ ἔχειν, καὶ ὁ μὲν [29] πατὴρ τοῦ πρός τι, τὸ δὲ πατέρα εἶναι ἐν τῷ υἱὸν ἔχειν. ἐὰν δὲ κατὰ τὸ [30] δεύτερον, τὰ μὲν ἄλλα τοῦ ἔχειν σημαινόμενα εἰς τὰς ἄλλας κατηγορίας [31] ἀναχθήσεται, ὅσα δὲ κατὰ κράτησιν ἐπικτήτου τινός, εἰς ταύτην μόνα". τοι[32]αῦτα μὲν οὖν καὶ τὰ τοῦ γενναίου Βοήθου προσιστορήσθω.

[36] SIMPLICIUS, *IN ARISTOTELIS CATEGORIAS COMMENTARIUM*, 433.20-434.19

Πλωτῖνος δὲ ἐφίστησιν ὅτι ἀπόφασίς ἐστι τοῦ κινεῖσθαι ἡ ἠρεμία· [21] διότι οὐδὲ ἐν γένει ἄλλῳ ἠρεμία. εἶτα ζητήσας, διὰ τί οὐχὶ καὶ ἡ κίνησις [22] ἀπόφασις τῆς στάσεως, 'ὅτι, φησίν, ἡ ἐκεῖ φέρουσά τι ἡ κίνησίς ἐστι [23] καὶ ὅτι ἡ κίνησις ἔργον καὶ ἔστιν ἄλλο τι ἐνεργοῦν καὶ οἷον ὠθοῦν τὸ [24] ὑποκείμενον καὶ μυρία ἐργαζόμενον αὐτὸ καὶ φθεῖρον, ἡ δὲ ἠρεμία [25] ἑκάστου οὐδέν ἐστιν ἄλλο παρ᾽ αὐτό, σημαίνει δὲ μόνον ὅτι κίνησιν οὐκ [26] ἔχει. ἐπὶ δὲ τῶν νοητῶν, φησίν,

[36] 20 Πλωτῖνος : Enn. VI.3.27 || 21 ἠρεμία mss : fortasse ἡ ἠρεμία scribendum || 22 ἡ ἐκεῖ φέρουσά τι (om. LJ^{p}v) ἡ (om. v) κίνησίς ἐστι (ἐστι om. J^{p}) ALJ^{p}v : ἥκει τι φέρουσα ἡ κίνησις Plotini codices || 23 καὶ ὅτι ἡ κίνησις om. J^{p} καὶ ὅτι ἡ κίνησις ἔργον om. Plotinus.

gibles, il n'en va pas de la même manière, du fait que l'un ne supprime pas l'autre, mais ils sont tous les deux présents en même temps, et le mouvement et l'arrêt. Boéthos, en revanche, tout en ne jugeant pas bon que le repos opposé au mouvement selon la qualité soit une qualité, ni le mouvement selon la grandeur une grandeur, ni le mouvement selon la substance une substance (il dit que cela ressort manifestement du mouvement selon le lieu : il est en effet absurde d'appeler « lieu » le fait de se reposer dans un lieu), n'admet cependant pas non plus que les repos soient les négations des mouvements qui leur correspondent : le fait, selon lui, de se reposer et celui de se mouvoir sont une relation à la fois au temps et à l'espèce selon laquelle quelque chose se trouve en mouvement ou en repos. Le temps semble en effet, dit-il, avoir une nature telle qu'il s'écoule sans cesse et se transforme en des états divers. Pour cette raison, il s'étend en accompagnant tout mouvement et tout repos. Aussi le mouvement est-il dans une relation identique à la fois au temps et au lieu (dans le cas du transport, par exemple, dit-il, la relation est la même du fait que le procès advient sans cesse en des positions différentes), tandis que le repos, dit-il, est dans une relation contraire selon qu'il s'agit du lieu ou du temps. Si le temps, en effet, n'est jamais le même, le lieu, en revanche, est toujours le même, de sorte que cette relation au lieu et au temps, étant variable, se réalise tantôt comme repos, tantôt comme mouvement. Et dans les autres cas, dit-il, nous tiendrons le même propos : quand le substrat est dans la même relation au temps qu'à la grandeur, il y a mouvement, tandis que quand sa relation au temps est contraire à celle à la grandeur, il y a repos ; et il faut tenir le même propos au sujet de l'altération. Par conséquent, dit-il, il ressort manifestement de cela que le repos n'est ni la grandeur elle-même, ni la forme elle-même, ni le lieu lui-même, mais la relation simultanée à chacun d'eux et au temps. Les types de repos sont donc les mêmes que les types de mouvements : dans chaque espèce, en effet, on a montré la contrariété de la relation même, selon qu'il s'agit de choses en mouvement ou en repos. Voilà donc comment Boéthos distingue les choses, avec la perspicacité qui est la sienne. Mais peut-être faut-il dire que ni le mouvement ni le repos ne sont une relation au temps, si du moins le temps est nombre du mouvement.

[37a] THÉMISTIUS, *PARAPHRASE DE LA* PHYSIQUE, 160.19-28

Mais si le temps s'identifie au nombré du mouvement, serait-il possible, en l'absence du nombrant, qu'il y ait le nombré ? Et si rien d'autre n'est par nature apte à nombrer qu'une âme, voire l'intelligence d'une âme, est-ce que, en l'absence d'âme, il est possible qu'il y ait le temps ? Si donc le nombre se dit en deux sens, le nombrable et le nombré, l'un,

οὐχ ὁ αὐτὸς τρόπος τῷ θάτερον μὴ [27] ἀναιρεῖν τὸ ἕτερον, ἀλλ' ἄμφω ἅμα εἶναι, καὶ τὴν κίνησιν καὶ τὴν στάσιν'. [28] ὁ μέντοι Βόηθος τὴν ἀντικειμένην ἠρεμίαν τῇ κατὰ ποιότητα κινήσει [29] οὐκ ἀξιοῖ ποιότητα εἶναι οὐδὲ τὴν κατὰ μέγεθος <μέγεθος> οὐδὲ τὴν κατ' [30] οὐσίαν <οὐσίαν> (ἐναργὲς τοῦτο λέγων εἶναι ἐκ τῆς κατὰ τόπον· ἄλογον γὰρ [31] τὴν ἐν τόπῳ ἠρέμησιν τόπον καλεῖν), οὐ μέντοι οὐδὲ ἀποφάσεις τῶν κατ' [32] αὐτὰς κινήσεων τὰς ἠρεμίας εἶναι συγχωρεῖ, ἀλλὰ σχέσιν εἶναι τὴν ἠρέ[1]μησιν καὶ τὴν κίνησιν πρός τε τὸν χρόνον καὶ τὸ εἶδος, καθ' ὃ ἂν [2] τύχῃ κινούμενόν τι ἢ ἠρεμοῦν. "ἔοικε γάρ, φησίν, ὁ χρόνος φύσιν ἔχειν [3] ὥστε ἀεὶ ῥεῖν καὶ εἰς ἑτεροῖα μεθίστασθαι, διὰ δὲ τοῦτο συμπαρήκει πάσῃ [4] κινήσει καὶ ἠρεμίᾳ. ἡ μὲν οὖν κίνησις ὁμοίως ἔχει πρός τε τὸν χρόνον [5] καὶ τὸν τόπον (οἷον ἐπὶ τῆς φορᾶς ἔχειν φησὶν ὁμοίως διὰ τὸ καθ' ἕτερον [6] καὶ ἕτερον ἀεὶ τοῦτο γίνεσθαι)· ἡ δὲ ἠρέμησις ἐναντίως, φησί, πρὸς τὸν [7] τόπον ἔχει καὶ τὸν χρόνον· ὁ μὲν γὰρ χρόνος οὐδέποτε ὁ αὐτός, ὁ δὲ τόπος [8] ἀεὶ ὁ αὐτός, ὥστε ἡ σχέσις αὕτη πρός τε τὸν χρόνον καὶ τὸν τόπον διά[9]φορος οὖσα ὁτὲ μὲν ἠρεμία, ὁτὲ δὲ κίνησις γίνεται. καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, [10] φησί, κατὰ τὰ αὐτὰ ἐροῦμεν, ὅταν μὲν ἡ αὐτὴ σχέσις ᾖ τοῦ ὑποκειμένου [11] πρός τε τὸν χρόνον καὶ τὸ μέγεθος, κίνησιν εἶναι, ὅταν δὲ ἐναντία τῇ κατὰ [12] μέγεθος, ἠρεμίαν. τὸ δὲ αὐτὸ καὶ περὶ ἀλλοιώσεως ῥητέον, ὥστε δῆλον, [13] φησίν, ἐκ τούτων, ὡς οὐκ αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδὲ αὐτὸ τὸ εἶδος οὐδὲ αὐτὸς [14] ὁ τόπος ἐστὶν ἠρεμία, ἀλλ' ἡ πρὸς ἕκαστον ἅμα τούτων καὶ πρὸς τὸν [15] χρόνον σχέσις. καὶ οἱ τρόποι οὖν τῶν ἠρεμήσεων οἱ αὐτοὶ οἵπερ καὶ τῶν [16] κινήσεων· καθ' ἕκαστον γὰρ τῆς σχέσεως αὐτῆς ἐδείχθη ἐναντιότης ἐπί [17] τε τῶν κινουμένων καὶ τῶν ἠρεμούντων". ταῦτα μὲν οὖν ὁ Βόηθος κατὰ [18] τὴν ἑαυτοῦ ἀγχίνοιαν διακρίνει. μήποτε δὲ οὔτε ἡ κίνησις οὔτε ἡ ἠρεμία [19] σχέσις πρὸς χρόνον ἐστίν, εἴπερ ἀριθμὸς κινήσεως ὁ χρόνος.

[37a] THEMISTIUS, *IN ARISTOTELIS PHYSICORUM LIBROS PARAPHRASIS*, 160.19-28

Ἀλλ' εἰ τὸ ἀριθμού[20]μενον τῆς κινήσεως χρόνος ἐστίν, ἆρα, εἰ τὸ ἀριθμοῦν μὴ εἴη, δυνατὸν [21] εἶναι τὸ ἀριθμούμενον ; εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ [22] ψυχῆς ὁ νοῦς, ἆρα μὴ οὔσης ψυχῆς δυνατὸν εἶναι τὸν χρόνον ; εἰ τοίνυν [23] διχῶς λέγεται ὁ ἀριθμός, τό τε ἀριθμητὸν καὶ τὸ ἀριθμούμενον, τὸ

28-31 de constructione μέντοι ... μέντοι ..., uide infra p. 248, n. 4 || 29 μέγεθος add. b Kalbfleisch || 30 οὐσίαν add. b Kalbfleisch || 2 τύχῃ Lv : τύχοι AJ^p || 6 τοῦτο Lv : τὸ J^pA « an τόπον ? » Kalbfleisch in apparatu || 7 γὰρ J^p : om. ALv || 14 καὶ πρὸς Lv : καὶ πῶς J^p καὶ πῶς καὶ πῶς A.

le nombrable évidemment, en puissance, et l'autre en acte, mais que ceux-ci ne sauraient subsister en l'absence de ce qui les comptera, que ce soit en puissance ou en acte, il est manifeste que le temps ne saurait être en l'absence d'âme. Et pourtant, Boéthos dit : rien n'empêche que le nombre soit, même séparé du nombrant, comme, je pense, le perceptible est, même séparé du percevant. Mais il se fourvoie.

[37b] Simplicius, *Commentaire de la* Physique, 759.18-21

Mais Boéthos s'oppose à cet argument en disant que rien n'empêche que le nombré soit, même séparé du nombrant, comme aussi le perçu séparément du percevant. Alexandre a exposé sa critique à suffisance et, aussi bien, l'a résolue en réglant ses pas sur Aristote.

[38a] Thémistius, *Paraphrase de la* Physique, 162.22-163.7

Cela non plus n'aurait guère de raison, de dire qu'à la façon dont le nombré est identique dans les dix chevaux et les dix moutons, il en va de même aussi dans les mouvements. Le nombré, en effet, n'est pas non plus identique dans le premier cas, sinon uniquement en vertu de l'énoncé “ils sont dix de part et d'autre”, ce qui, se réduisant à notre conception de, à notre point de vue sur, ce qui se comporte à l'identique dans les choses qui diffèrent, ne dénote aucune subsistance par soi. Or comment cela, dans le cas du temps, serait-il fondé en raison ? Comment serait-il fondé en raison que le temps soit un concept de notre âme mais qu'il n'ait aucune nature propre, comme Aristote semble le suggérer quand il admet qu'en l'absence d'âme, le temps non plus n'est pas, dès lors en effet que dire que le temps est mesure ou qu'il est nombre est caractéristique de qui suggère une telle conception ? Car ainsi que le dit Boéthos, aucune mesure n'est engendrée par la nature, mais « le mesurer et le nombrer sont dès le départ notre œuvre à nous ».

[38b] Simplicius, *Commentaire de la* Physique, 766.9-24

« Cela non plus n'a guère de raison, de dire qu'à la façon dont le nombré est identique dans les dix chevaux et les dix moutons, il en va de même aussi dans les mouvements. Le nombré, en effet, n'est pas non

μέν, [24] τὸ ἀριθμητὸν δηλαδή, δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ, ταῦτα δὲ οὐκ ἂν ὑποσταίη [25] μὴ ὄντος τοῦ ἀριθμήσοντος μήτε δυνάμει μήτε ἐνεργείᾳ, φανερὸν ὡς οὐκ [26] ἂν ὁ χρόνος εἴη μὴ οὔσης ψυχῆς. καίτοι φησί γε ὁ Βόηθος 'οὐδὲν κωλύει [27] τὸν ἀριθμὸν εἶναι καὶ δίχα τοῦ ἀριθμοῦντος', ὥσπερ οἶμαι τὸ αἰσθητὸν [28] καὶ δίχα τοῦ αἰσθανομένου. σφάλλεται δέ.

[37b] Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros Commentaria*, 759.18-21

Ἐνίσταται δὲ πρὸς τὸν λόγον τοῦτον ὁ Βόηθος λέγων μηδὲν κωλύειν [19] τὸ ἀριθμητὸν εἶναι καὶ δίχα τοῦ ἀριθμοῦντος, ὥσπερ καὶ τὸ αἰσθητὸν δίχα [20] τοῦ αἰσθανομένου. ὁ δὲ Ἀλέξανδρος καὶ τὴν ἔνστασιν διὰ πλειόνων τέ[21]θεικε καὶ τὴν λύσιν ἐπήγαγεν ἀκολουθῶν τῷ Ἀριστοτέλει.

[38a] Themistius, *In Aristotelis Physicorum libros Paraphrasis*, 162.22-163.7

Οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνο ἔχοι ἄν τινα λόγον, ὅτι ὥσπερ τὸ [23] ἀριθμούμενον ταὐτὸν ἐν τοῖς δέκα ἵπποις καὶ τοῖς δέκα προβάτοις, οὕτως [24] καὶ ἐν ταῖς κινήσεσιν· οὐδὲ γὰρ ἐκεῖ ταὐτὸν τὸ ἀριθμούμενον, εἰ μὴ τῷ λόγῳ [25] μόνον ὅτι ἄμφω δέκα, ὅπερ ἡμετέρα ἐπίνοια καὶ θεωρία τοῦ ἐν [1] τοῖς διαφέρουσιν ὁμοίως, ὑπόστασις δὲ οὐδεμία καθ' ἑαυτήν. τοῦτο δὲ ἐπὶ [2] τοῦ χρόνου πῶς εὔλογον, ἔννοιαν εἶναι τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸν χρόνον [3] φύσιν δὲ οἰκείαν μὴ ἔχειν, ὥσπερ ἔοικεν ἐνδώσειν Ἀριστοτέλης ὅταν [4] συγχωρῇ μὴ οὔσης ψυχῆς μηδὲ τὸν χρόνον ὑπάρχειν, ἐπεὶ καὶ τὸ μέτρον [5] καὶ τὸ ἀριθμὸν λέγειν τὸν χρόνον τοιαύτην ἐστὶν ἐπίνοιαν ἐνδιδόντος; ὥσπερ [6] γάρ φησι Βόηθος, οὐδὲν μέτρον ὑπὸ τῆς φύσεως γίνεται, ἀλλ' 'ἡμέτερον [7] ἤδη καὶ τὸ μετρεῖν καὶ τὸ ἀριθμεῖν ἔργον ἐστίν'.

[38b] Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros Commentaria*, 766.9-24

"Οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνο ἔχει τινὰ λόγον, ὅτι ὥσπερ [10] τὸ ἀριθμούμενον ταὐτὸν ἐν τοῖς δέκα ἵπποις καὶ τοῖς δέκα προβάτοις, οὕτω [11] καὶ ἐν ταῖς κινήσεσιν. οὐδὲ γὰρ ἐκεῖ ταὐτὸν τὸ ἀριθμούμενον, εἰ μὴ τῷ [12] λόγῳ μόνον ὅτι ἄμφω δέκα,

---

[37a] 27 τὸν ἀριθμὸν : τὸ ἀριθμητὸν e Simplicio 759.19 restituendum esse censet Diels || [38a] 24 ἐκεῖ e Simplicio addiderunt Themistii editio Aldina et Spengel || 25 ὅτι Simplicius et Themistii editio Aldina e Simplicio : ὅτι ὅπερ Themistii vetustiores || ἡ ante ἡμετέρα add. Aldina || ὥσπερ MW Simplicius : ὅπερ S ᾧπερ L fortasse recte || 5 ἐπίνοιαν codices : fortasse in ὑπόνοιαν corrigendum Simplicio monente || 6 οὐδὲν MWS Simplicius : οὐδὲ L || ὑπὸ MW Simplicius : ἐπὶ SL || [38b] 10 ταὐτὸν vetustiores et Themistius : om. F Aldina || καὶ τοῖς vetustiores et Themistius : καὶ F Aldina.

plus identique dans le premier cas, sinon uniquement en vertu de l'énoncé "ils sont dix de part et d'autre", ce qui, se réduisant à notre conception de, à notre point de vue sur, ce qui se comporte à l'identique dans les choses qui diffèrent, ne dénote aucune subsistance par soi. Or comment cela, dans le cas du temps, serait-il fondé en raison ? Comment serait-il fondé en raison que le temps soit seulement un concept de notre âme mais qu'il n'ait aucune nature propre, comme Aristote semble le suggérer quand il admet qu'en l'absence d'âme, le temps non plus n'est pas, dès lors en effet que dire que le temps est mesure ou qu'il est nombre est caractéristique de qui suggère une telle supposition, à la façon dont Boéthos aussi dit qu'aucune mesure n'est engendrée par la nature, mais que "le mesurer et le nombrer sont notre œuvre" ? ». Dans de tels propos, qu'on trouve aussi chez Thémistius, je pense que pour l'essentiel, l'opposition est bien conduite (comment en effet est-il possible que le temps soit aussi une affection ou un trait du mouvement mais qu'à l'inverse le même temps soit simultanément partout en tant que séparé ?), mais que dire, cependant, que la communauté des nombres en participation relève de notre conception paraît bien être typique de péripatéticiens, mais demande, à ce qu'il me semble, quelque distinction supplémentaire.

[39] Ammonius, *Commentaire aux* Premiers Analytiques, 31.11-25

Il faut savoir qu'Aristote a soutenu cette opinion, à savoir que les syllogismes dans la deuxième et la troisième figure sont tous imparfaits, tandis que Boéthos, le onzième successeur d'Aristote, a eu sur ce point une opinion contraire à Aristote. Belle opinion d'ailleurs : il a en effet démontré que tous les syllogismes dans la deuxième et la troisième figure sont parfaits. Porphyre et Jamblique lui ont emboîté le pas, ainsi que Maxime, qui fut l'élève de Hiérios, l'élève de Jamblique. Thémistius le Paraphraste, en revanche, soutint la doctrine contraire, et qui agréait aussi à Aristote. Entre ces deux-là, donc — Maxime et Thémistius — qui soutenaient sur ce point des opinions contraires et qui, à ce qu'ils croyaient, disposaient d'arguments pour les soutenir, l'empereur Julien en personne arbitra les thèses ; et il donna son suffrage à Maxime, Jamblique, Porphyre et Boéthos. Même Théophraste, le propre élève d'Aristote, semble bien avoir sur ce point une doctrine contraire à la sienne. À ces tenants de Boéthos ont emboîté aussi le pas le grand Proclus, ainsi que son maître et notre père : les syllogismes dans la deuxième et la troisième figure, pensaient-ils, sont parfaits.

ὅπερ ἡμετέρα ἐπίνοια καὶ θεωρία τοῦ ἐν τοῖς [13] διαφέρουσιν ὁμοίως, ὑπόστασις δὲ οὐδεμία καθ' ἑαυτήν. τοῦτο δὲ ἐπὶ τοῦ [14] χρόνου πῶς εὔλογον, ἔννοιαν μόνον εἶναι τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸν χρόνον [15] φύσιν δὲ οἰκείαν μὴ ἔχειν, ὥσπερ ἔοικε δώσειν Ἀριστοτέλης ὅταν συγχωρῇ [16] μὴ οὔσης ψυχῆς μηδὲ τὸν χρόνον ὑπάρχειν, ἐπεὶ καὶ τὸ μέτρον καὶ τὸ [17] ἀριθμὸν λέγειν τὸν χρόνον τοιαύτην ἐστὶν ὑπόνοιαν ἐνδιδόντος, ὥσπερ καὶ [18] Βόηθός φησιν ὅτι οὐδὲν μέτρον ὑπὸ τῆς φύσεως γίνεται ἀλλ' 'ἡμέτε[19]ρον ἔργον ἐστὶ τὸ μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν';" τοιαῦτα καὶ τοῦ Θεμιστίου [20] γράφοντος τὰ μὲν ἄλλα καλῶς ἀντιδιατετάχθαι νομίζω (πῶς γὰρ οἷόν τε [21] καὶ πάθος ἢ ἕξιν εἶναι τῆς κινήσεως τὸν χρόνον καὶ πάλιν ὡς κεχωρισμένον [22] τὸν αὐτὸν ἅμα πανταχοῦ εἶναι;), τὸ μέντοι λέγειν ὅτι ἡ κοινότης τῶν ἐν [23] μεθέξει ἀριθμῶν τῆς ἡμετέρας ἐπινοίας ἐστί, Περιπατητικῶν μὲν εἶναι δοκεῖ, [24] δεῖται δὲ ὡς οἶμαι διορισμοῦ τινος.

[39] AMMONIUS, *IN ARISTOTELIS ANALYTICA PRIORA COMMENTARIUM*, 31.11-25

ἰστέον δὲ ὅτι ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ταύτης ἐγένετο τῆς δόξης, ὅτι οἱ ἐν [12] δευτέρῳ καὶ τρίτῳ σχήματι συλλογισμοὶ πάντες ἀτελεῖς εἰσιν, ὁ δὲ Βόηθος [13] ἑνδέκατος ἀπὸ Ἀριστοτέλους γενόμενος ἐναντίως τῷ Ἀριστοτέλει περὶ τού[14]του ἐδόξασεν, καὶ καλῶς ἐδόξασεν καὶ ἀπέδειξεν ὅτι πάντες οἱ ἐν δευτέρῳ [15] καὶ τρίτῳ σχήματι τέλειοί εἰσιν. τούτῳ ἠκολούθησεν Πορφύριος καὶ [16] Ἰάμβλιχος, ἔτι μέντοι καὶ ὁ Μάξιμος, <ὃς> ἀκροατὴς ἦν Ἱερίου τοῦ Ἰαμ[17]βλίχου ἀκροατοῦ. καὶ Θεμίστιος δὲ ὁ παραφραστὴς τῆς ἐναντίας ἐγένετο [18] δόξης τῆς καὶ τῷ Ἀριστοτέλει δοκούσης. τούτοις οὖν τοῖς δύο, τῷ τε [19] Μαξίμῳ καὶ τῷ Θεμιστίῳ, ἐναντία περὶ τούτου δοξάζουσιν καὶ κατασκευά[20]ζουσιν, ὡς ᾤοντο, τὸ δοκοῦν αὐτοῖς διήτησεν αὐτὸς ὁ βασιλεὺς Ἰουλια[21]νός· καὶ δέδωκεν τὴν ψῆφον Μαξίμῳ καὶ Ἰαμβλίχῳ καὶ Πορφυρίῳ καὶ [22] Βοήθῳ. φαίνεται δὲ καὶ Θεόφραστος ὁ Ἀριστοτέλους αὐτοῦ ἀκροατὴς [23] τὴν ἐναντίαν αὐτῷ περὶ τούτου δόξαν ἔχων. τούτοις δὲ τοῖς ἀπὸ Βοήθου [24] ἠκολούθησεν καὶ ὁ μέγας Πρόκλος καὶ ὁ τούτου διδάσκαλος καὶ ὁ ἡμέτε[25]ρος πατήρ, ὅτι καὶ οἱ ἐν δευτέρῳ καὶ τρίτῳ σχήματι πάντες τέλειοί εἰσιν.

12 ἡ ante ἡμετέρα add. F Aldina || 22 ἅμα τὸν αὐτὸν F Aldina || 23 περιπατητικὸν F || [39] 16 ὃς add. Wallies : om. P || 20 διήτησεν coniecit Wallies : καὶ διήτησεν P || αὐτὸς coniecit Wallis in apparatu : αὐτὰ P.

[40] Thémistius, *De la réduction de la deuxième et de la troisième figure à la première*, 291

Traité de Thémistius en réponse à Maxime et Boéthos sur la réduction de la deuxième et de la troisième figure à la première.

[41] Thémistius, *De la réduction de la deuxième et de la troisième figure à la première*, 305.3-14

C'est donc ceci qu'il lui faut montrer, à savoir : que les modes des deux autres figures sont plus clairs et plus évidents que les modes de la première figure. Car c'est seulement par ce biais que l'homme a la possibilité d'adultérer ce qu'ont dit les anciens. Et si cela ne lui est pas possible, qu'il cherche une autre méthode pour démontrer que les deux autres figures sont véridiques sans s'en remettre d'aucune manière à la première (et je dis « d'aucune manière » car les méthodes qu'essaie de découvrir celui qui a ce but ne peuvent nécessairement que provenir de la première figure ; de fait, certains parmi les péripatéticiens anciens se sont rangés à cette opinion et Boéthos également, au livre II *De la démonstration*, a entrepris de la valider par de nombreux propos, mais la position dont il est parti est son propos qu'il faut, puisque certaines conjonctions ne sont pas découvertes par conversion, qu'elles ne soient pas rendues parfaites par la première figure et qu'elles ne remontent pas aux conjonctions de celle-ci). Car Aristote *ramène* tous les modes des deux autres figures, ainsi que les deux modes dotés d'une conclusion particulière dans la première figure, aux deux modes universels de la première figure, bien qu'il ne dise aucunement que les modes ayant lieu par conversion soient *engendrés* à partir des modes universels.

[42] Thémistius, *De la réduction de la deuxième et de la troisième figure à la première*, 307.12-309.7

En second lieu, comment a-t-il posé que le sens des prémisses négatives converties était une chose unique, tout en considérant que le deuxième mode de la première figure [*Celarent*] et le premier mode de la deuxième figure [*Cesare*] étaient différents ? Car si la prémisse est identique même si changent les deux termes, alors la conjonction est identique et on dit qu'elle est dans les deux figures. Bien plus, la figure aussi est identique dans les deux prémisses. Il s'ensuit, de cela, de deux choses l'une : soit le premier mode de la deuxième figure est superflu et nous n'en avons pas besoin, soit c'est le deuxième mode de la première figure qui l'est ; ou alors, qu'il nous donne quelque différence entre les

[40] Themistius, *De reductione secundae et tertiae figurae ad primam*, 291

مقالة ثامسطيوس في الرد على مقسيموس وبويثوس في تحليل الشكل الثاني والثالث إلى الأول.

[41] Themistius, *De reductione secundae et tertiae figurae ad primam*, 305.3-14

فهذا هو الذي ينبغي أن يبين، وهو : أن الضروب التي في الشكلين الآخرين أبين وأوضح من الضروب التي في الشكل الأول. فإن بهذه الجهة فقط يتهيأ للإنسان أن يزيّف ما قاله 5 القدماء. فإن لم يتهيأ له هذا فيرى طريقًا آخر يبرهن به أن الشكلين الآخرين صادقان من غير أن يستعين بالأول في حال من الأحوال، وإنما أقول: في حال من الأحوال، لأن الطرق التي يلتمس استخراجها من أراد ذلك لا تكون ضرورة من جهة من الجهات إلا من الشكل الأول، وذلك أن قومًا من قدماء المشائين اعتقدوا هذا الرأي، وبويثوس أيضًا في المقالة الثانية في البرهان التمس أن يصحح هذا بأقاويل كثيرة، ولكن الموضع الذي خرج منه هو قوله 10 إنه يلزم متى كان بعض الازدواجات لا تستخرج بالانعكاس ألّا تكون تكمل بالشكل الأول وترتقي إلى ازدواجاته ؛ لأن أرسطوطاليس يرقّي سائر الضروب كلها التي في الشكلين الآخرين والضربين اللذين ينتجان نتائج / جزئية في الشكل الأول إلى الضربين الكليين اللذين في الشكل الأول، وليس يقول بوجه من الوجوه إن الضروب التي تكون بالانعكاس تتولد عن الضروب الكلية.

[42] Themistius, *De reductione secundae et tertiae figurae ad primam*, 307.12-309.7

15 وبعد ذلك فكيف وضع أن معنى المقدمات السوالب المنعكسة شيء واحد، ورأى أن الضرب الثاني من الشكل الأول والضرب الأول من الشكل الثاني مختلفان؟ وذلك أنه إن كانت المقدمة واحدة وإن تغير الحدّان، فإن الازدواج واحد ويقال إنه في الشكلين؛ بل الشكل أيضًا واحد في المقدمتين. فيلزم من ذلك أحد أمرين: إما أن يكون الضرب الأول من الشكل الثاني فضلاً لا يحتاج إليه، أو الضرب الثاني من الشكل الأول؛ وإما / أن يعطينا فصلاً ما بين

deux notions ! En somme, si la prémisse négative est identique quand elle est convertie, alors leur conclusion est identique et négative ; et si cette dernière est convertie, par quoi donc le deuxième mode de la première figure [*Celarent*] diffère-t-il des deux syllogismes qui sont dans la deuxième figure [*Cesare* et *Camestres*], puisque leur conclusion est identique, je veux dire celui qui conclut directement le sens visé [*Cesare*] et celui qui conclut en opérant la conversion de la conclusion [*Camestres*] ? Car ce dernier mode, lui aussi, peut conclure, en vertu de ce principe, de manière première, le sens visé.

Pour ma part, je pense que c'est pour esquiver cette chose que Boéthos a prétendu que les modes qui n'ont pas besoin de démonstration dans la deuxième figure sont trois et non pas quatre. Or, je n'ai pas besoin de dire que celui qui reconnaît ce principe donne sa faveur à ce que nous voulons, plus encore que celui qui ramène les deux modes universels de la deuxième figure [*Cesare* et *Camestres*] à la première figure par conversion, car lui, en l'occurrence, ne les ramène pas à elle, mais se contente de les poser à partir d'elle sans intermédiaire.

[43] Thémistius, *De la réduction de la deuxième et de la troisième figure à la première*, 323.12-331.12

Mais puisque Boéthos a validé cela même par de nombreux arguments, il faut que nous examinions ce qu'il a dit pour nous demander si cela est plus vrai que ce qu'a dit Aristote et s'il lui est possible de valider les deux figures restantes au moyen des arguments qu'il a allégués, sans recourir à la première figure. Nous disons donc que Boéthos, même s'il accorde la préférence à l'ecthèse sur la réduction, le fait d'une manière qui n'est pas étrangère à Aristote ; bien plus, si nous le blâmons, c'est seulement parce qu'il ne l'utilise pas toute seule, mais qu'il tire de son propre chef certains arguments qu'il allègue pour chacune des deux figures.

Car IL utilise tout d'abord, dans la deuxième figure, le fait que la contradiction n'est pas vraie simultanément et que si l'on y aboutit à une conclusion affirmative, il s'ensuit nécessairement la contradiction dans une seule et même chose. Un exemple en est son énoncé : « notre énoncé 'le mouvement est circulaire' contredit notre énoncé 'le mouvement est non-circulaire dans telle direction' ; le mouvement circulaire appartient aux astres ; le mouvement non-circulaire appartient au feu ; il s'ensuit donc nécessairement que le feu et les astres ne sont pas une chose unique — car sinon, il s'ensuivrait que les choses contradictoires soient présentes dans une unique et même chose ».

Point ne m'est besoin de dire que les deux syllogismes <universels> qui sont dans cette figure [*Cesare* et *Camestres*] ne sont pas composés d'une *contradiction*, mais de deux prémisses *contraires*. Or, le plus convenable

المعنيين. وبالجملة، إن كانت المقدمة السالبة واحدة، متى انعكست، فنتيجتها واحدة سالبة؛ وإن انعكست، فبماذا إذن يخالف الضرب الثاني من الشكل الأول للقياسين اللذين في الشكل الثاني، إذ كان نتيجتهما واحدة بعينها، أعني الذي ينتج المعنى المقصود إليه من أول وهلة، والذي ينتجه بعكس النتيجة؟ فإن هذا الضرب أيضًا قد ينتج لما كان هذا الأصل أولاً المعنى
5 المقصود له.

وأنا أحسب أن بويثوس لتوقّيه هذا المعنى زعم أن الضروب التي لا تحتاج إلى برهان في الشكل الثاني ثلاثة، لا أربعة. وليس بي حاجة إلى أن أقول إن الذي يقبل هذا الأصل فقد تحبب إلى ما نريد أكثر من الذي يُرَقي ضربي الشكل الثاني الكليين إلى الشكل الأول بالانعكاس، لأنه ليس يرقيهما إليه عند ذلك، بل إنما يجعلهما منه بلا وسيط.

[43] Themistius, *De reductione secundae et tertiae figurae ad primam*, 323.12-331.12

10 وإذ قد صحح بويثوس هذا المعنى بعينه بأقاويل كثيرة، فينبغي أن نروم النظر فيما قاله: هل هو أصح من قول أرسطوطاليس،/ أو هل يمكنه أن يصحح الشكلين الباقيين بالحجج التي احتج بها من غير أن يحتاج إلى الشكل الأول؟ فنقول: إن بويثوس، وإن كان يختار الافتراض على التحليل، فإنه على حال ليس يخلو أرسطوطاليس منه، بل إنما نعذله لمَّا لم يستعمله وحده ويأتي بحجج ما من تلقاء نفسه فيحتج بها في كل واحد من الشكلين.

15 فيستعمل أولاً في الشكل الثاني أن التناقض لا يصدق معًا، وأنه إن ينتج فيه نتيجة موجبة وجب ضرورةً أن يوجد التناقض في شيء واحد بعينه؛ مثال ذلك قوله إن قولنا إن الحركة على استدارة يناقض قولنا: الحركة على غير استدارة على هذه الجهة، الحركة على الاستدارة موجودة للكواكب، والحركة على غير استدارة للنار؛ فيجب ضرورةً ألا تكون النار والكواكب شيئًا واحدًا، وإلا لزم من ذلك أن تكون الأشياء المتناقضة موجودة في شيء واحد بعينه.

20 وليس بي حاجة أن أقول إن القياسين <الكليين> اللذين في هذا الشكل ليسا مركبين

est assurément de dire que même si les prémisses contraires peuvent être simultanément fausses en quelque temps, il n'est cependant pas possible qu'elles soient simultanément vraies, quel que soit l'expédient.

Quoi qu'il en soit, je m'étonne que cet homme pense que, par le présent propos, il a produit quelque chose de plus que la réduction à l'absurde. Le plus vraisemblable est qu'il s'abuse, car avec cette méthode, certes, il fait bien voir quelque chose, mais il dissimule quelque chose d'autre. Car la réduction à l'absurde n'est rien d'autre que de poser la contradictoire de la conclusion, d'y annexer l'une des deux prémisses et de détruire l'autre prémisse. Or Boéthos utilise le contradictoire de manière manifeste mais il escamote complétement, avec lui, le syllogisme de l'impossible. De fait, il a dit : « si l'astre et le feu sont une chose unique et que le mouvement circulaire existe pour le feu, ce mouvement existerait pour lui tout entier et n'existerait pas pour quelque chose de lui ». Or son propos « et pas pour quelque chose de lui » avait été posé par lui dans les prémisses. Quant à son propos « pour lui tout entier », il ne s'est révélé impossible que parce qu'il détruit ce qui a été posé. Quant à son escamotage du syllogisme par l'absurde c'est parce qu'il dit : « le mouvement circulaire appartient à tout le feu car il appartenait à tout astre et on a posé que le feu et l'astre sont une chose unique ». Mais celui qui examine de près le syllogisme de l'impossible, il lui apparaîtra par là le syllogisme premier, qui n'a pas besoin de démonstration, à savoir notre propos : le mouvement circulaire appartient à tout astre, l'astre à tout le feu, par conséquent le mouvement circulaire appartient à tout le feu.

Or donc, penses-tu que Boéthos sache que tous les modes de syllogismes sont achevés par la réduction à l'impossible, tandis qu'Aristote ne le sache pas ? Non, par ma vie ! Car nous voyons bien Aristote déclarer qu'on peut les prouver aussi par réduction à l'impossible mais qu'il n'emploie celle-ci que pour le quatrième mode [*Baroco*] exclusivement. Il n'a fait cela que parce qu'il était d'avis que tout ce qu'on conclut par syllogisme démonstratif est plus véridique que ce qui se conclut par réduction à l'absurde, comme cela a été prouvé au livre II des *Premiers Analytiques*.

Mais puisque Boéthos est passé ensuite à la troisième figure, enquérons-nous des choses où il s'est trompé concernant le nombre des syllogismes, en ce qu'il a interprété notre propos « dans tout » d'une autre manière que ne l'avait fait Aristote dans les *Analytiques*. Car notre but n'est pas de le critiquer en tout ce qu'il a dit, mais de nous arrêter à ce qu'il a dit concernant sa réduction à la première figure et son choix d'une méthode différente de celle d'Aristote.

On a rappelé qu'on montre que la troisième figure est démonstrative par le propos de BOÉTHOS sur la première conjonction de cette figure — où l'on prédique les deux extrêmes de la totalité du moyen

من تناقض، بل من مقدمتين متضادتين. وذلك أن الأخلق بقائل أن يقول: إنه، وإن كانت المتضادات من المقدمات قد يمكن أن تكذب معًا في الأوقات، إلا أنه لا يمكن أن تصدق معًا بحيلة.

إلا أني متعجب من هذا الرجل كيف يظن بقوله هذا أنه يأتي بشيء هو أكثر من الصرف إلى الامتناع. ولكن الأخلق به أن يكون يخدع نفسه لأنه يأتي بشيء من هذا الطريق ظاهرًا مكشوفًا ويستر شيئًا منه. وذلك أن الصرف إلى الامتناع ليس هو شيئًا إلا أن يضع واضع نقيض النتيجة يضم إليه إحدى المقدمتين ويبطل بذلك المقدمة الأخرى. فأما بويثوس فإنه يستعمل النقيض استعمالاً ظاهراً ويختلس معه قياس الامتناع اختلاسًا، وذلك أنه قال: إن كان الكوكب والنار شيئًا واحدًا، وكانت الحركة على استدارة موجودة للنار، فقد توجد / لكلها ولا لشيء منها. فقوله «ولا لشيء منها» قد كان له موضوعًا في المقدمتين. وأما قوله «لكلها» فإنما صار محالاً لأنه يبطل الموضوع. فأما اختلاسه لقياس الامتناع فبقوله: إن الحركة على استدارة موجودةٌ لكل النار، لأنها كانت موجودة لكل كوكب، وقد وضع أن النار والكوكب شيء واحد. ومن تصفح قياس الامتناع يتبين له منه القياس الأول الذي لا يحتاج إلى برهان وهو قولنا: الحركة على استدارة توجد لكل كوكب، والكوكب لكل النار، فالحركة على استدارة موجودةٌ لكل النار.

أفترى بويثوس يعلم أن جميع ضروب القياسات تتم بالصرف إلى الامتناع، وأرسطوطاليس لا يعلم ذلك؟ لا لعمري! لكنّا قد نجد أرسطوطاليس يصرح بالقول بأنه قد يمكن أن يبين هذه بصرفنا إياها إلى الامتناع أيضًا، إلا أنه إنما يستعمله في الضرب الرابع فقط. وإنما فعل ذلك لأنه يرى أن كل ما ينتج بالقياس البرهاني أصح من الذي ينتج بالسياقة إلى الامتناع كما تبين في المقالة الثانية من أنالوطيقا الأولى.

فإذ قد انتقل بويثوس إلى الشكل الثالث، فلنأخذ في البحث عن الأشياء التي غلط بها في عدد القياسات من طريق أنه شرح معنى قولنا «في كل» على غير الجهة التي استعملها أرسطوطاليس في أنالوطيقا. وذلك أنه ليس قصدنا أن نناقضه في جميع ما قاله، بل نوقف ما قاله في رده إلى الشكل الأول واختياره طريقًا غير طريق أرسطوطاليس.

ذكر أن الشكل الثالث يتبين به أنه برهاني بقول بويثوس في الاقتران الأول الذي في

[*Darapti*] — propos selon lequel « quand deux choses appartiennent à une certaine chose, il est absolument manifeste que chacune d'entre elles est dans l'autre comme dans une partie ». Mais son propos « dans tout », on voit clairement comment il l'a employé ; car comme je l'ai dit, il l'a employé seulement à la place de « de tout », bien que ce propos également, même s'il est accordé, ne soit ni absolument évident ni spontanément manifeste. Car si nous accordions que les deux choses prédiquées de toute chose une par soi appartiennent nécessairement l'une à l'autre, il ne nous a pas été montré la manière selon laquelle il est nécessaire que l'une soit partie de l'autre alors que le prédicat, en chacune des prémisses, est dit de tout le sujet.

En outre, si tu acceptes ce jugement de manière première, sans lui adjoindre une autre nécessité, il sera difficile à quiconque prédiquant le blanc et le mouvement de tout le cygne de prédiquer un blanc d'un certain mouvement ou un mouvement d'un certain blanc.

Il en va de même de son propos au sujet du troisième [*Disamis*] et du quatrième [*Datisi*] mode, selon lequel si l'un des deux extrêmes existe dans tout le moyen et que l'autre existe dans quelque partie de lui, il est nécessaire que l'un des extrêmes — n'importe lequel des deux — soit une partie de l'autre. Pour moi, j'ai nécessairement inféré que, puisque le vivant appartient à tout homme et la grammaire à quelque homme, le vivant appartient à quelque grammaire. Car il n'est pas possible qu'il se tire de ces syllogismes sans valider la conversion des prémisses, tout d'abord, puis sans ramener la composition des jugements à la première figure, comme c'est le cas pour le troisième mode. Pour le premier aspect, si la grammaire appartient à un certain homme, alors l'homme appartient à une certaine grammaire, car il ne faut pas ne pas accepter la conversion au seul motif que la première prémisse est affirmative naturelle, puisque la substance y est un sujet pour l'accident, tandis que la seconde est non naturelle, puisque l'accident y est un sujet pour la substance. Car pour les prémisses, ne pas être naturelles est différent d'être fausses. De fait, la prémisse qui dit qu'un homme existe pour la grammaire n'est pas fausse, car l'homme qui est dans Aristarque existe pour la grammaire d'Aristarque. Car il faut comprendre « existe », dans ce type de cas, comme si l'on avait « est lié » ou « est conjoint ». Le plus vraisemblable est donc qu'elles sont non naturelles parce que l'on imagine à leur endroit qu'elles posent l'accident comme sujet et le sujet comme accident.

Selon cette doctrine, donc, nous devons valider les conversions, mais non selon la doctrine de ce Boéthos † … † et Herminus et Alexandre et tous ceux qui, parmi nos prédécesseurs, se sont opposés à ces apories. Pour nous, nous avons mené la recherche exhaustive de ces choses, dans un long développement où nous avons mentionné les conversions. La chose, selon ce que j'ai dit, est qu'il nous est impossible de supprimer

هذا الشكل — وهو الذي يحمل فيه الطرفان كلاهما على جميع الأوسط — إنه متى وجد شيئان
في شيء ما، فمن البيّن أن كل واحد منهما في الآخر كالجزء لا محالة. أما قوله «في كل»،
فيتبيّن ما استعمله، إذ كان إنما استعمله، كما قلت، مكان «على كل»، على أن هذا القول
أيضًا، وإن سلم، لم يكن بينًا على الإطلاق ولا واضحًا من تلقاء نفسه. وذلك أنّا لو سلمنا أن
5 الشيئين المحمولين على كل شيء واحد بعينه يوجد أحدهما للآخر من الاضطرار، لما تبيّن لنا
الوجهُ الذي منه وجب أن يكون أحدهما جزءًا للآخر والمحمول في كل واحدة من المقدمتين
على كل الموضوع.

وأيضًا إذا قبلتَ هذه القضية أولاً من غير أن تُدخِل عليها ضرورة أخرى، لم يسهل على
أحد إن حَمَل البياضَ والحركةَ على كل القُقْنس أن يحمل بياضًا على حركة ما أو حركة على
10 بياض ما.

وكذلك أيضًا بقوله في الضرب الثالث والرابع إنه إن كان أحد الطرفين موجودًا في كل
الأوسط وكان الآخر موجودًا في بعضه، فمن الاضطرار أن يكون أحدُ الطرفين — أيهما
كان — جزءًا للآخر. فإني ضرورةً أوجبتُ أن الحيٍ متى كان موجودًا لكل إنسان، وكان
النحو موجودًا لبعض الناس، أن يكون الحي موجودًا لبعض النحو. وذلك أنه لا يمكن أن
15 ينفك من هذه القياسات دون أن يصحح انعكاس المقدمات أولاً، ثم يرقى تأليف القضايا إلى
الشكل الأول كالحال في الضرب الثالث. أما أولاً، فإن النحو إن كان موجودًا لإنسان ما
فالإنسان موجود لنحو ما، لأنه ليس إنما لا ينبغي أن يقبل الانعكاس، لأن المقدمة الأولى
موجبة طبيعية، إذ الجوهر فيها موضوع للعرض، والمقدمة الثانية خارجة عن المجرى الطبيعي،
إذ العرض فيها موضوع للجوهر. وذلك أن الخروجٍ عن المجرى الطبيعي في المقدمات غير الكذب
20 فيها. فإن المقدمة التي تقول إن / إنسانًا موجودٌ للنحو ليست كاذبة، لأن الإنسان الذي في
أرسطرخس موجود لنحو أرسطرخس. وذلك أنه ينبغي أن يفهم في أمثال هذه الأشياء
«موجود» مكان «يتصل» و«يقترن». والأخلق بها أن تكون إنما صارت خارجة عن المجرى
الطبيعي لأنه تخيل لنا منها أنها تجعل العرض موضوعًا والموضوع عرضًا.

فعلى هذا المذهب ينبغي أن نصحح الانعكاسات لا على مذهب بويثوس هذا †...†
25 وإرمينس والإسكندر وكل من تقدمنا ممن ناقض هذه الشكوك. ولكنّا قد استقصينا البحث

ces apories autrement qu'en validant d'abord la conversion. C'est là notre propos : « <si la grammaire existe pour quelque homme>, alors l'homme existe pour quelque grammaire, de toute nécessité » ; puis nous ajoutons la prémisse universelle qui est : « tout homme est un vivant ». De cette manière, je ne pense pas qu'il soit possible, même à Carnéade (qui était l'homme le plus prompt à soulever des apories), de s'opposer à la conclusion, à savoir « le vivant existe pour quelque grammaire ». Mais selon l'avis de ces gens, il n'y a pas de différence entre son pouvoir de conviction et celui d'un énoncé nu.

[44] Ḥunayn ibn Isḥāq, *Résumé du traité de Galien* Sur les Éléments, VII 3, p. 72

Quant à Boéthos le Sidonien, il était d'opinion que la sensation relève des éléments, et il argumentait à ce propos à l'aide de deux conjonctions qu'il conjoignait. La première consistait à dire que la chose est connue par son semblable et que c'est par la sensation que l'on connaît les éléments, si bien que la sensation est semblable aux éléments. Quant à la seconde conjonction, la première de ses prémisses était la conclusion de la première conjonction, à savoir : la sensation est semblable aux éléments, or ce qui est semblable à la chose relève de la chose, la sensation relève par conséquent des éléments.

[45] Galien, *Introduction logique*, VII 2, 4-14

Certains péripatéticiens, à l'instar de Boéthos, n'appellent pas seulement indémontrables les syllogismes partant d'assomptions rectrices, mais aussi premiers ; quant à tous les syllogismes indémontrés qui partent de prémisses catégoriques, ils ne consentent pas à les appeler premiers. Et pourtant, d'une autre manière, de tels syllogismes sont antérieurs aux hypothétiques, si du moins aussi leurs prémisses, à partir desquelles ils sont composés, sont assurément antérieures ; car personne ne mettra en doute que le simple est antérieur au composé.

[46] *Suda* IV, 178.20, *entrée « Porphyre »*

Sur l'âme contre Boéthos, cinq livres.

عن هذه بكلام طويل في ذكرنا الانعكاسات. والأمر على ما قلت أنه لا يمكن أن نرفع هذه
الشكوك بجهة من الجهات دون أن نصحح أولاً الانعكاس، وهو قولنا: ‹إن كان النحو موجوداً
لإنسان ما› فالإنسان يوجد لنحو ما من الاضطرار، ثم نضيف إليها المقدمة الكلية وهي أن:
كل إنسان حي، فإنه على هذه الجهة لا أحسب أنه يتهيأ، ولا لقارنيادس الذي كان أكثر
5 الناس يشكك، أن يعاند النتيجة وهي: أن الحيوان موجود لنحو ما. وأما على رأي هؤلاء فلا
فرق بين التصديق بهذا وبين قول مجرد.

[44] Iohannitius (Ḥunayn ibn Isḥāq), *Epitome libri Galeni De elementis*, VII 3, p. 72

فأما بويثس الصيداني فإنه كان يرى أنّ الحس من الأسطقسّات، وكان يحتجّ في ذلك
بجامعتين يجمعهما، الأولى بأن يقول: الشيء يُعرف بشبيهه وبالحسّ تُعرف الأسطقسّات فإنّ
الحسّ مشابه للأسطقسّات، والجامعة الثانية أوّل مقدّمتيها نتيجة الجامعة الأولى وهي هذه:
10 الحسّ مشابه للأسطقسّات والمشابه للشيء هو من الشيء فالحسّ إذن من الأسطقسّات.
والخطأ في هذه المقدّمات بيّن واضح غير محتاج فيه إلى الكشف.

[45] Galenus, *Institutio logica*, VII 2, 4-14

Καὶ μέντοι καὶ τῶν ἐκ τοῦ Περιπάτου [5] τινὲς ὥσπερ καὶ Βόηθος οὐ μόνον ἀναποδείκτους ὀνομά[6]ζουσι τοὺς ἐκ τῶν ἡγεμονικῶν λημμάτων συλλο[7]γισμούς, ἀλλὰ καὶ πρώτους· ὅσοι δὲ ἐκ κατηγορικῶν [8] προτάσεών εἰσιν ἀναπόδεικτοι συλλογισμοί, τούτους [9] οὐκ ἔτι πρώτους ὀνομάζειν συγχωροῦσι· καίτοι καθ’ [10] ἕτερόν γε τρόπον οἱ τοιοῦτοι πρότεροι τῶν ὑποθετι[11]κῶν εἰσιν, εἴπερ γε καὶ αἱ προτάσεις αὐτῶν ἐξ ὧν [12] σύγκεινται πρότεραι βεβαίως εἰσίν· οὐδεὶς γὰρ ἀμ[13]φισβητήσει τὸ μὴ οὐ πρότερον εἶναι τὸ ἁπλοῦν τοῦ [14] συνθέτου.

[46] *Suda* IV, 178.20 (π 2098), *sub nomine* Πορφυριος

Περὶ ψυχῆς πρὸς Βόηθον ε′

---

[44] بويثس nos : بويفس T بوسفن Bos et Langermann || الأولى Bos et Langermann : الأوله || بشبيهه nos : بشبهه Bos et Langermann || [45] 8 ἀναπόδεικτοι συλλογισμοί P[2] : ἀναποδείκτοις συλλογισμοῖς P[1] || 9 καίτοι Mynas : καὶ τοῖς P || 10 γε Mynas : τε P.

[47] Priscien de Lydie (*ol.* Simplicius), *Commentaire au* Traité de l'âme, 247.23-26

Aristote a bien fait d'ajouter aussi « éternelle », à la façon dont Platon a ajouté « indestructible » dans le *Phédon*, afin que nous n'allions pas croire, à l'instar de Boéthos, que l'âme, à la façon de l'animation, est certes immortelle en ce qu'elle n'offre pas prise à la mort qui advient, mais qu'en cédant place lorsque cette dernière advient au vivant, néanmoins, elle périt.

[48] Eusèbe, *Préparation Évangélique* XI 28, 6-10 (= 63.26-64.10 Mras)

Prête donc l'oreille à ce que Boéthos, qui cherche à réduire à néant la force de cet argument, a écrit au tout début de son livre, s'exprimant ainsi : « Si l'âme est immortelle et qu'elle soit une nature plus puissante que toute destruction, il faut, pour l'affirmer, avoir affronté et circonvenu maints arguments. Cependant, le fait que rien de ce qui nous concerne n'est plus semblable à Dieu que l'âme, on y accorderait foi sans avoir besoin d'une grande recherche, non seulement en raison du caractère continu et inextinguible du mouvement qu'elle transmet à l'intérieur de nous, mais aussi de celui de l'intelligence qui l'habite. C'est au vu de cela que le physicien de Crotone également a dit qu'étant immortelle, elle fuyait aussi, par nature, toute immobilité, comme ceux d'entre les corps qui sont divins. Mais pour tout dire d'un mot, la forme de l'âme et — surtout — l'intelligence qui commande en nous, celui qui médite quels grands desseins et quelles résolutions souvent elles suscitent, à celui-là apparaîtra avec évidence la grande ressemblance qu'elles entretiennent avec le Dieu ».

[49] Damascius, *Commentaire au* Philèbe, 147.1-6

<Il dit> que bien que, quand nous nous fions <au fait que quelque chose sera>, il s'agisse pour nous d'un certain type d'opinion tandis que l'assurance et la peur sont des affections qui relèvent de l'existence biologique, il n'empêche que toutes se divisent au moyen du mal et du bien. Par exemple, nous nous fions au fait que quelque chose de bien sera ou que quelque chose de mal ne sera pas, et c'est l'assurance ; à rebours, nous nous fions au fait que quelque chose de mal sera ou que quelque chose de bien ne sera pas, et c'est la peur (appelons cependant cette opinion non pas « foi » mais « défiance »). C'est ainsi qu'il vaut mieux diviser, en suivant Platon et non Boéthos.

[47] Priscianus Lydus (*ol.* Simplicius), *In Aristotelis libros De anima commentaria*, 247.23-26

καλῶς γὰρ καὶ τὸ *ἀΐδιον* προστέθεικεν, ὡς ὁ [24] Πλάτων τὸ ἀνώλεθρον ἐν τῷ Φαίδωνι, ἵνα μὴ ὡς ὁ Βόηθος οἰηθῶμεν τὴν [25] ψυχὴν ὥσπερ τὴν ἐμψυχίαν ἀθάνατον μὲν εἶναι ὡς αὐτὴν μὴ ὑπομένουσαν [26] τὸν θάνατον ἐπιόντα, ἐξισταμένην δὲ ἐπιόντος ἐκείνου τῷ ζῶντι ἀπόλλυσθαι.

[48] Eusebius, *Praeparatio Evangelica* XI 28, 6-10 (= 63.26-64.10 Mras)

[6] Τούτου τοίνυν τοῦ λόγου τὴν δύναμιν περιαιρῶν ὁ Βόηθος ἐπάκουσον εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου ὃ πεποίηκε γράφων οὕτως· [7] "Εἰ μὲν ἀθάνατός ἐστιν ἡ ψυχὴ καὶ παντὸς ὀλέθρου κρείττων τις φύσις, πολλοὺς ἀναμείναντα χρὴ καὶ περιηγησάμενον λόγους ἀποφήνασθαι. [8] τὸ μέντοι τῶν περὶ ἡμᾶς ὁμοιότερον μηδὲν γενέσθαι θεῷ ψυχῆς, οὐ πολλῆς ἄν τις δεηθεὶς πραγματείας πιστεύσειεν, οὐ μόνον διὰ τὸ συνεχὲς καὶ ἄπαυστον τῆς κινήσεως, ἣν ἐν ἡμῖν ἐνδίδωσιν, ἀλλὰ τοῦ καθ' ἑαυτὴν νοῦ. [9] εἰς ὅπερ ἀπιδὼν καὶ ὁ Κροτωνιάτης φυσικὸς εἶπεν ἀθάνατον αὐτὴν οὖσαν καὶ πᾶσαν ἠρεμίαν φύσει φεύγειν, ὥσπερ τὰ θεῖα τῶν σωμάτων. [10] ἀλλὰ καὶ καθάπαξ τὴν ἰδέαν τῆς ψυχῆς καὶ μάλιστα τὸν ἄρχοντα ἐν ἡμῖν νοῦν, ὁπηλίκα βουλεύματα καὶ ὁρμὰς πολλάκις ὁποίας ὑποκινεῖ, τῷ κατανοήσαντι πολλή τις ἂν πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιότης ὑποφανείη".

[49] Damascius, *In Philebum commentarium*, 147.1-6

῞Οτι αἱ μὲν ἐλπίδες δόξαι τινές, θάρρος δὲ καὶ φόβος πάθη [2] τῆς ζωῆς, διῄρηται δὲ πάντα τῷ κακῷ τε καὶ ἀγαθῷ, οἷον· ἐλπίζομέν [3] τι ἀγαθὸν ἐσόμενον ἢ κακὸν μὴ ἐσόμενον, θάρρος ἐπὶ τούτοις, πάλιν [4] ἐλπίζομέν τι κακὸν ἐσόμενον ἢ ἀγαθὸν μὴ ἐσόμενον, φόβος ἐπὶ τούτοις [5] (καλείσθω δὲ οὐκ ἐλπὶς ἡ δόξα, ἀλλὰ δυσελπιστία)· οὕτω χρὴ διαιρεῖν [6] ἄμεινον ἑπομένους τῷ Πλάτωνι, ἀλλὰ μὴ τῷ Βοήθῳ.

[47] 24 ἐν τῷ Φαίδωνι : *Phaedo* 106c || [48] 7 ἀναμείναντα BIO : ἀμείναντα N^{1}D : ἀμείψαντα N^2 || 8 τῶν BOND : τῷ I || 9 φυσικὸς BID : φυσικῶς ON || ἠρεμίαν BIO : φύσιν ND || 10 ὁπηλίκα BIO : ὁπηνίκα ND || [49] 1 ῞Οτι : sc. dicit Damascius || 6 τῷ Βοήθῳ : ὄνομα κύριον in margine M ad nomen proprium ab appellativo transliterationis tempore distinguendum (cf. supra, p. 21, n. 1).

[50] Aspasius, *Commentaire à l'Éthique à Nicomaque*, 44.24-28

Quant à Boéthos, il a dit que la passion est, de l'âme, un mouvement irrationnel possédant une grandeur déterminée, en prenant lui aussi « irrationnel » comme un mouvement de la partie irrationnelle de l'âme, mais en ajoutant « grandeur », puisque, parmi les mouvements de la partie irrationnelle de l'âme, il y en a aussi d'autres qui se produisent avec une courte propension et aversion de l'âme à certains mouvements. Il estimait donc qu'il ne valait pas la peine d'appeler passions les mouvements qui s'accompagnent d'une courte propension et aversion.

[51] Alexandre d'Aphrodise, *Mantissa*, 151.3-13

Certains disent, en suivant Aristote, que le premier approprié pour nous, c'est nous-mêmes. Si en effet l'objet de l'amitié est désirable, que nous n'aimons personne de préférence à nous-mêmes et ne sommes pas appropriés à autre chose de cette façon (en effet nous recherchons les autres choses et les aimons quelques unes en référence à nous-mêmes), il se pourrait bien selon ce raisonnement que chacun soit pour lui-même le premier approprié. De cette opinion sont ceux de l'entourage de Xénarque et de Boéthos, qui prennent leur source dans ce qui est dit de l'amitié au livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque*, le passage commençant à : « Il se pourrait bien que cela devienne manifeste, une fois connu l'objet de l'amitié » jusqu'à : « cela ne fera pas de différence ; en effet ce sera l'objet de l'amitié apparent ». Aristote parle semblablement au livre IX : « les faits ne concordent pas avec ces arguments » jusqu'à « Il doit donc surtout s'aimer lui-même ».

[50] Aspasius, *In Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, 44.24-28

Βόηθος δὲ τὸ πάθος τῆς ψυχῆς κίνησιν ἄλογον ἔχου[25]σάν τι μέγεθος, ἄλογον μὲν λαμβάνων καὶ αὐτὸς τὴν τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς [26] μορίου κίνησιν, τὸ δὲ μέγεθος προστιθείς, ἐπειδὴ γίνονταί τινες καὶ ἄλλαι [27] κινήσεις τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς μετ᾽ οἰκειώσεως αὐτῆς πρός τινας καὶ ἀλλο[28]τριώσεως βραχείας· τὰς οὖν μετὰ βραχείας οὐκ ἄξιον ἡγεῖτο ὀνομάζειν πάθη.

[51] Alexander Aphrodisiensis, *De anima libri Mantissa*, 151.3-13

Κατὰ δὲ Ἀριστοτέλη οἱ μέν φασιν εἶναι πρῶτον οἰ[4]κεῖον ἡμῖν ἡμᾶς αὐτούς. εἰ γὰρ τὸ φιλητὸν ὀρεκτόν ἐστι, φιλοῦμεν δὲ [5] οὐδένας πρὸ ἡμῶν αὐτῶν, οὐδὲ ᾠκειώμεθα πρός τι ἄλλο οὕτως (καὶ γὰρ [6] τῶν ἄλλων ἀντιποιούμεθα καὶ φιλοῦμέν τινα κατὰ τὴν ἐφ᾽ ἡμᾶς ἀνα[7]φοράν), εἴη ἂν τὸ πρῶτον οἰκεῖον ἕκαστος αὑτῷ κατὰ τοῦτο. ταύτης τῆς [8] δόξης οἱ περὶ Ξέναρχόν εἰσι καὶ Βόηθον, τὴν ἀφορμὴν λαβόντες ἀπὸ τῶν [9] περὶ φιλίας εἰρημένων ἐν τῷ Θ τῶν Νικομαχείων, οὗ ἡ ἀρχὴ τῆς λέ[10]ξεως· ʽτάχα δ᾽ ἂν γένοιτο περὶ αὐτῶν φανερόν, γνωρισθέντος τοῦ φιλητοῦʼ [11] ἕως· ʽδιοίσει δ᾽ οὐδέν· ἔσται γὰρ τὸ φιλητὸν φαινόμενονʼ· καὶ ἐν τῷ Ι [12] δὲ ὁμοίως λέγει· ʽτοῖς λόγοις δὲ τούτοις τὰ ἔργα διαφανεῖʼ ἕως· ʽφιλητέον [13] δὴ μάλιστα ἑαυτόνʼ.

---

[51] 24 Βόηθος cum Hayduck scripsi : βοηθὸς correxit e βοηθεῖ Z^2 βοηθὴ N || 28 τὰς οὖν μετὰ βραχείας Z^2 : om. NZ || πάθη Z : πάθει N || [52] 4 αὐτούς : αὑτοὺς V || 5 αὐτῶν : αὑτῶν V || ᾠκειώμεθα : ὠκείωμεθα V || 9 Θ scripsi (i.e. in octavo libro cf. VIII 2, 1155^{b}17-27) : ἐνάτῳ V ὀγδόῳ Bruns Sharples || 11 γὰρ τὸ Aristoteles : γάρ τοι V || Ι scripsi (i.e. in nono libro cf. IX 8, 1168^{a}35-^{b}10) : δεκάτῳ V ἐνάτῳ Bruns Sharples.

CHAPITRE I
LES MOTS ET LES CHOSES

§ 1. La sémantique des mots « simples » : fr. 4-6

a. La doxographie de Simplicius et la doctrine tripartite du *skopos*

Un ensemble de fragments nous permet de reconstruire la position de Boéthos sur la sémantique et le langage. On peut diviser ce dossier en trois sections. [1] Une première section se rattache à la doctrine du sujet des *Catégories* et porte sur la sémantique des termes simples (fr. 4 = Simplicius, *In Cat*. 11.23-29 = Porphyre, 47F Smith ; fr. 5 = Simplicius, *In Cat*. 13.11-18 = Porphyre, 48F Smith ; fr. 6 = Porphyre, *In Cat.* 58.30-59.18). [2] Un fragment porte sur la sémantique des énoncés (fr. 11 = Simplicius, *In Cat.* 41.8-42.8). [3] Un troisième groupe de textes porte sur l'interprétation du premier chapitre des *Catégories* et, notamment, sur le classement des « onymes » (fr. 7 = Simplicius, *In Cat.* 25.10-26.2 ; fr. 8a = Simplicius, *In Cat.* 29.28-30.3 = Porphyre, 51F Smith ; fr. 8b = Dexippe, *In Cat*. 21.18-19 ; fr. 9 = Simplicius, *In Cat.* 36.28-31 ; fr. 10 = Simplicius, *In Cat.* 38.19-24).

Dans la section qu'il consacre au sujet ou but (σκοπός) des *Catégories*, Simplicius oppose son interprétation à trois interprétations partielles (Simplicius, *In Cat.* 9.4-10.20)[1]. Selon la première, le σκοπός s'identifie aux mots (φωναί)[2] ; selon la deuxième, le σκοπός s'identifie aux êtres (ὄντα) ; selon la troisième, le σκοπός s'identifie aux concepts ou notions (νοήματα). Simplicius rejette ces lectures : la discussion des mots relève

1. Sur cette section, on se reportera à Ph. Hoffmann, « Catégories et langage selon Simplicius — la question du *skopos* du traité aristotélicien des *Catégories* », dans I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie, Actes du Colloque international de Paris (28 sept. — 1er oct. 1985)*, Berlin / New York, 1987, p. 61-90, qui analyse la discussion de Simplicius en la comparant aux sections parallèles des commentaires suivants : Ammonius, *In Cat.* 8.20-13.2 ; Philopon, *In Cat.* 8.27-12.22 ; Élias, *In Cat*. 129.4-132.4 ; Olympiodore, *In Cat.* 18.14-22.2. Dans ce chapitre, nous utiliserons, là ou le contexte le rend utile, les guillemets « » pour désigner les mots ; les crochets carrés [ ] pour désigner les concepts, l'*italique* pour désigner les choses.

2. La traduction la plus correcte de φωνή est « son (vocal) articulé », qui peut être ou ne pas être signifiant : ce n'est que le son articulé signifiant qui peut compter pour un mot. Cependant, la traduction de « mot » demeure plus naturelle et mieux adaptée à la discussion des *Catégories*, car ce traité est censé aborder les φωναί en tant que signifiantes.

de la grammaire, la discussion des êtres en tant que tels de la métaphysique, la discussion des concepts en tant que tels de la psychologie. Les *Catégories* sont, en revanche, un traité de logique qui porte sur les mots simples, premiers et généraux qui signifient les choses par la médiation des concepts (*In Cat.* 11.30-34 ; 13.12-15)[1]. À la fin de son exposé, Simplicius dresse la liste des exégètes qui ont défendu une telle position : la liste comprend les « disciples des deux Alexandre » (Alexandre d'Aphrodise et Alexandre ὁ Αἰγαῖος)[2], Herminus, Boéthos, Porphyre, Jamblique, Syrianus et ceux que Simplicius appelle « nos maîtres » et parmi lesquels il faut comprendre Ammonius, peut-être Damascius (*In Cat.* 13.15-18). Avant de parvenir à cette conclusion, (1) Simplicius rapporte la position d'Alexandre d'Aphrodise, en fournissant une citation de son commentaire, qu'il pouvait lire directement[3]. Simplicius ajoute qu'Alexandre ὁ Αἰγαῖος avait la même position (*In Cat.* 10.8-20). (2) Ensuite, Simplicius rapporte la position de Porphyre (*In Cat.* 10.20-11.29) et c'est à l'intérieur de cette section que l'on trouve un fragment de Boéthos transmis par Simplicius *via* le *Ad Gedalium* de Porphyre (*In Cat.* 11.23-29). (3) Plus loin, Simplicius propose un excursus où la doctrine du σκοπός est rattachée aux principes de la métaphysique néoplatonicienne et, notamment, à la distinction entre l'Intellect et l'âme (*In Cat.* 12.16-13.11). On décèle ici la présence de Jamblique et de son exégèse théologisante des *Catégories*[4]. C'est à la suite de cet excursus que Simplicius (4) réaffirme la lecture tripartite du *skopos* et propose la généalogie des interprètes qui l'ont défendue (Simplicius, *In Cat.* 13.11-17). Il s'agit, comme le dit

---

1. Les commentateurs soulignent que les *Catégories* portent sur les mots signifiants « simples », c'est-à-dire pris en dehors de la liaison dans l'énoncé (συμπλοκή : cf. Aristote, *Cat.* 2, 1^{a}16-19 ; 4, 1^{b}25 ; voir, p.ex., Porphyre, *In Cat.* 56.8-13 ; 58.5-7 ; Simplicius, *In Cat.* 40.18-21). Pour un aperçu complet du dossier, voir C. Luna, *Simplicius : Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote. Chapitres 2-4*, trad. de Ph. Hoffmann avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot ; commentaire par C.L., Paris, 2001, p. 69-100. Pour Alexandre d'Aphrodise (*apud* Simplicius, *In Cat.* 10.17-18), l'objet des catégories consiste, parmi les parties simples et signifiantes du *logos*, dans les plus générales (par exemple : « substance » ; « qualité » ; « quantité », etc.). Les commentateurs distinguent l'opposition entre les mots simples et les énoncés de l'opposition entre les mots simples et les mots composés, par exemple le nom « Kallippos » (cf. Aristote, *De int.* 2, 16^{a}19-26) : voir Ammonius, *In Int.* 18.2-5 ; 33.18-34.9. Dans ses lignes générales, l'argument consiste à dire que les parties des mots composés n'ont pas de signification accomplie séparément de l'ensemble auquel ils appartiennent, ce qui ne vaut pas pour les parties signifiantes de l'énoncé.

2. Voir, sur ce dernier, P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, II, *Der Aristotelismus im 1. und 2. Jh. n. Chr.*, Berlin / New York, 1984, p. 222-225.

3. Voir *infra*, p. 97.

4. Voir M. Griffin, « What has Aristotelian dialectic to Offer a Neoplatonist ? A Possible Sample of Iamblichus at Simplicius *on the Categories* 12,10-13,12 », *International Journal of the Platonic Tradition* 6, 2012, p. 173-185.

Ph. Hoffmann, d'une « lignée d'exégètes » dans laquelle Simplicius veut s'inscrire[1]. Ces lignes sont l'un des textes le plus souvent cités pour reconstruire la position de Boéthos et d'Alexandre qui, d'après Simplicius ou sa source (à savoir Jamblique), sont tous les deux les tenants de l'interprétation complète du σκοπός. Suivant l'usage qui s'est imposé parmi les spécialistes, nous appellerons cette thèse « doctrine tripartite » du *skopos*, car elle se fonde à la fois sur les mots, sur les concepts et sur les êtres.

b. Boéthos : la sémantique des termes simples et les éléments du *logos* : fr. 4-6

Comme on vient de le voir, la position que défend Simplicius se fonde sur une sémantique tripartite (mots, concepts, choses) dont le parallèle avec Aristote, *De interpretatione*, ch. 1 est clair. C'est cette position que Simplicius attribue à Boéthos à la fin de la section sur le *skopos* (Simplicius, *In Cat.* 13.11-17). Des passages dans le dossier mentionné plus haut font cependant plutôt penser que Boéthos développait une sémantique telle que les mots signifient directement les choses, sans faire mention des concepts (on appellera cette thèse « thèse bipartite » ou « thèse référentielle ») : c'est ce que l'on peut dégager du fragment de Boéthos sur le *skopos* dans Simplicius, *In Cat.* 11.23-29 (fr. 4 = Porphyre, 47F Smith), dont la source est le commentaire perdu de Porphyre aux *Catégories*[2]. Ici, il n'y a aucune mention des concepts et la signification est ramenée à une disposition (σχέσις) des mots à l'égard des êtres. On trouve la même position dans la section sur le sujet des *Catégories* du commentaire de Porphyre par questions et réponses : cette section ne fait aucune mention des concepts et il est probable que Boéthos est, là aussi, la source à l'arrière-plan de Porphyre.

Les textes posent donc un problème de cohérence. Nous chercherons ici à montrer que Boéthos défend la thèse sémantique tripartite (« mots », [concepts], *choses*), mais que sa manière de la défendre est fort différente de celle d'autres commentateurs plus tardifs (notamment Alexandre d'Aphrodise). Avant de commenter les textes dans les détails, nous donnons préalablement, dans ce paragraphe, une présentation synthétique du dossier. Comme nous allons le voir, pour Boéthos les mots signifient les choses par le moyen des concepts. Par exemple, le mot « cheval » est prononcé quand nous avons un concept correspondant dans notre esprit et que les mots prononcés produisent des

1. Hoffmann, « Catégories et langage selon Simplicius », p. 72.

2. Pour la distinction entre la thèse bipartite et la thèse tripartite, voir la discussion de M. Griffin, « What does Aristotle Categorize ? Semantics and the Early Peripatetic Reading of the *Categories* », *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 55, 2012, p. 69-108.

concepts correspondants dans l'esprit de ceux qui les écoutent. Les concepts, à leur tour, portent sur les êtres et sont dérivés des êtres. Ainsi, les mots signifient les choses extra-mentales par la médiation des concepts. Une telle doctrine ne se trouve jamais énoncée dans les fragments de Boéthos que nous possédons mais, comme nous verrons plus bas, elle est suggérée par sa classification des sens de λεγόμενον (voir fr. 11 = Simplicius, *In Cat.* 41.8-42.8). La position d'Alexandre d'Aphrodise est, en apparence, identique. Selon Alexandre, le mot « cheval » signifie les choses par le moyen du concept [cheval] : les mots signifient donc les concepts de manière immédiate et les choses de manière médiate. À ce niveau général, Boéthos et Alexandre disent la même chose. Leur doctrine sémantique est la même et c'est la doctrine tripartite : de ce point de vue, la présentation de Simplicius est correcte. Il y a cependant une différence importante. Pour Boéthos, les concepts comme [cheval] ne sont que des êtres mentaux : le seul corrélat réel du mot « cheval », ce sont les *chevaux* particuliers. Cette position est cohérente avec le nominalisme de Boéthos à l'égard des universaux : il n'y a aucune nature commune dans les choses. Pour Boéthos, les concepts ne sont donc que des êtres mentaux auxquels ne correspond aucune entité abstraite : par la médiation des concepts, les mots sont ainsi en rapport avec les seuls êtres qui existent, à savoir les particuliers. La situation est différente chez Alexandre. Pour lui, le concept général [cheval] est l'abstraction d'une nature ou essence *cheval* qui existe dans les choses particulières : les mots ne signifient donc les particuliers que par le biais d'essences ou natures essentielles qui existent dans les particuliers et dont nos concepts sont les abstractions[1]. La sémantique de Boéthos se fonde sur une ontologie nominaliste et particulariste et c'est ce qui lui permet de passer les concepts sous silence ; la sémantique d'Alexandre se fonde en revanche sur une ontologie essentialiste qui regarde les concepts comme des abstractions des natures existant dans les choses.

Mais nous chercherons aussi à montrer que la sémantique de Boéthos se comprend comme une réaction à la doctrine stoïcienne du λεκτόν. Le cadre dressé par Simplicius finit par obscurcir le sens de la position

1. Pour les détails, voir R. Chiaradonna, « Catégories et métaphysique chez Alexandre d'Aphrodise : l'exégèse de *Catégories* 5 », dans A. Balansard et A. Jaulin (eds.), *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, Leuven, 2018, p. 161-181. L'opposition entre la position de Boéthos et celle d'Alexandre est en quelque sorte analogue à l'opposition entre la sémantique d'Ockham et celle de la *via antiqua* : voir G. Klima, « Ockham's Semantics and Ontology of the Categories », dans P. V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, 1999, p. 118-142. Pour le parallèle entre Boéthos et Ockham, voir aussi S. Menn, « Andronicus and Boethus : Reflections on Michael Griffin's *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire* », *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 19, 2018, p. 13-43, p. 25 et 32.

de Boéthos, car il ne fait pas ressortir l'attitude anti-stoïcienne de Boéthos et nivelle sa position et celle d'Alexandre. Il est aussi important de souligner que Boéthos ne visait probablement pas à développer une sémantique complète qui comprenait aussi, par exemple, les énoncés non déclaratifs et les termes sans corrélat réel. Il est plus probable que Boéthos se bornait à élucider les présupposés sémantiques de la doctrine des catégories. En même temps, c'était à partir de cette discussion partielle que Boéthos visait à aborder des débats plus vastes et, notamment, à critiquer la doctrine stoïcienne de la signification.

Comme nous venons de le dire, le fragment de Boéthos sur le *skopos* transmis par Simplicius *via* l'*Ad Gedalium* de Porphyre présente une sémantique bipartite qui ne mentionne pas les concepts : la signification y est conçue comme une simple relation (σχέσις) des mots aux êtres (fr. 4 = Simplicius, *In Cat.* 11.23-29). Le contexte d'origine du passage est perdu. Porphyre, ou Simplicius qui le paraphrase, se bornent à noter que les remarques de Boéthos « tendent au même point que ce qui vient d'être dit ». Selon Boéthos (ἐκεῖνος, Simplicius, *In Cat.* 11.24), on peut diviser les mots (λέξεις) de deux manières[1]. (a) Ou bien selon la distinction entre noms et verbes, on aura alors la division des éléments du *logos* (κατὰ μὲν τὸ ὄνομα καὶ τὸ ῥῆμα ἡ διαίρεσις εἰς τὰ τοῦ λόγου γίνεται στοιχεῖα). (b) Ou bien selon les catégories, dans la mesure où les mots ont un rapport aux êtres (qu'ils signifient) (κατὰ δὲ τὰς κατηγορίας ἡ διαίρεσις γίνεται, καθὸ σχέσιν ἔχουσιν αἱ λέξεις πρὸς τὰ ὄντα, σημαντικαὶ τούτων οὖσαι) (Simplicius, *In Cat.* 11.23-27).

Dans ce passage, il faut rendre λόγος par « énoncé ». Il ne s'agit pas de tout *item* linguistique, car Boéthos veut justement sélectionner parmi les différents types de *lexeis* celles qui sont les éléments du *logos*, à savoir le nom et le verbe. Il ne s'agit pas non plus de tout « discours », car Boéthos n'inclut pas les conjonctions dans sa liste et, apparemment,

1. Il faut référer καὶ ἐκεῖνος en Simplicius, *In Cat.* 11.24 au premier des deux philosophes mentionnés dans la phrase qui précède, donc à Boéthos (voir aussi la corrélation entre προστίθησιν δὲ καὶ τὰ τοῦ Βοήθου ὁ Πορφύριος [...] λέγει γὰρ καὶ ἐκεῖνος). Nous ne partageons donc pas l'opinion de A. Smith, *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart / Leipzig 1993, p. 37 (= Porphyre, 47F Smith), qui semble référer ἐκεῖνος à Porphyre. La division dont on parle *apud* Simplicius, *In Cat.* 11.25 ne peut qu'être une division des *lexeis*, car c'est précisément des *lexeis* que Simplicius vient de parler dans les lignes précédentes, où il rapporte la thèse de Porphyre qui explique la doctrine du sujet des *Catégories* comme s'identifiant aux mots signifiants en tant que signifiants (Simplicius, *In Cat.* 11.5). La traduction de *lexis* pose des problèmes bien connus : « expression linguistique » (toute unité du lexique, mot ou expression) serait le choix les plus correct, mais « mot » reste souvent la traduction la plus naturelle. Voir R. Goulet, *Livre VII*, Introduction, traduction et notes, dans *Diogène Laërce : Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, 1999, p. 773-917, p. 826, n. 2.

suggère qu'un *logos* doit au moins inclure un nom et un verbe comme éléments constitutifs[1]. De fait, la division entre nom et verbe correspond à la division des parties du *logos* que l'on retrouve chez les commentateurs plus tardifs (voir Ammonius, *In De Int.* 12.16-13.9) et que l'on peut reconduire au *De interpretatione* d'Aristote, chap. 4[2]. Il est tout à fait possible que Boéthos ait fait allusion au *De interpretatione* dans sa discussion : rien ne nous suggère qu'il ait partagé le verdict d'Andronicos quant au caractère inauthentique de ce traité. Comme nous le verrons plus avant, il est même possible que Boéthos ait fourni des arguments pour contester l'athétèse du traité. Rappelons aussi qu'on peut faire remonter la doctrine du nom et du verbe comme parties du *logos* au *Sophiste* de Platon (cf. *Sophiste* 262A-B, voir aussi *Cratyle* 431B-C), dialogue que Boéthos connaissait bien et dont il faisait état dans sa discussion du relatif[3].

Boéthos ne fait donc mention que du nom et du verbe, sans ajouter d'autres éléments du *logos*. La formule στοιχεῖα τοῦ λόγου pourrait remonter à Théophraste : quelques lignes plus haut, Porphyre fait référence à son ouvrage Περὶ τῶν στοιχείων τοῦ λόγου (Simplicius, *In Cat.* 10.24 = Porphyre, 46F Smith = Théophraste, fr. 683 FHS&G), dont l'existence

1. En *De int.* 4, 16^{b}26-27, Aristote définit le *logos* comme un « son vocal signifiant dont une certaine partie, prise séparément, est signifiante » (λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντικὴ ἧς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον, trad. Dalimier). Les noms et les verbes, en revanche, sont des expressions signifiantes dont les parties prises séparément ne sont pas signifiantes. La définition aristotélicienne du *logos* comprend les énoncés, mais n'est pas limitée à eux. Sur ce dossier, voir la discussion dans J. Barnes, *Truth, etc.*, Oxford, 2007, p. 173-180 (qui rend *logos* par « saying »). En incluant les noms et les verbes dans les éléments du *logos* et en en excluant les conjonctions, Boéthos semble vouloir limiter l'acception de *logos* aux énoncés, sans inclure ni des *logoi* « subsententiels » (pour reprendre la terminologie de Barnes) comme les définitions, ni des *logoi* « supersententiels », comme les poèmes (la définition et le poème sont les exemples de *logos* qu'Aristote fournit en *Poet.* 20, 1457^{a}28-30).

2. Voir R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook*, vol. 3, *Logic and Metaphysics*, Ithaca (NY), 2005, p. 239-240 (7[k]). Pour Porphyre, « nom » et « verbe » sont des mots de seconde imposition (voir Porphyre, *In Cat.* 58.32-59.2), à savoir celle qui indique les formes caractéristiques d'un mot et qu'Aristote a abordée dans le *De interpretatione* (cf. Porphyre, *In Cat.* 58.2-3 : [...] τῆς δευτέρας θέσεως καὶ τοὺς τύπους τῆς ποιᾶς λέξεως σημαινούσης). Sur cette doctrine, voir la discussion de A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford, 1990, p. 41 : « the second imposition refers to those [names] which are definable morphologically. Putting this more strictly, names belonging to the second imposition are names of word classes which are definable morphologically ». La correspondance entre Boéthos et Porphyre n'est pas parfaite. Rien ne permet en effet d'attribuer à Boéthos la doctrine porphyrienne de la double imposition des mots. Il faut aussi noter que la liste des mots de seconde imposition chez Porphyre et chez les commentateurs plus tardifs ne se limite pas à inclure le nom et le verbe : chez Porphyre, par exemple, la métaphore relève de la seconde imposition (*In Cat.* 58.37-59.2). Selon la liste de Dexippe (*In Cat.* 15.24-31), « tout » et « partie » sont des mots de seconde imposition.

3. Voir *infra*, chapitre IV.

a cependant été mise en doute[1]. Porphyre atteste que les successeurs de Théophraste (οἱ περὶ αὐτόν, Simplicius, *In Cat.* 10.25) se demandaient si le nom et le verbe sont les seuls éléments du *logos*, ou s'il fallait ajouter à la liste les articles, les conjonctions et d'autres éléments de ce type (Simplicius, *In Cat.* 10.25-26). Ces débats sont également attestés chez Denys d'Halicarnasse, qui fournit une liste des « parties du *logos* (τοῦ λόγου μορίων) » que certains appellent les « éléments de la langue (στοιχεῖα [...] τῆς λέξεως) ». Théodecte et Aristote auraient inclus dans cette liste les noms, les verbes et les conjonctions (Denys d'Halicarnasse, *comp. verb.* 2 ; cf. *Dem.* 48 et Quintilien, I iv 18)[2]. De fait, on ne trouve pas chez Aristote de liste des parties ou des éléments du *logos* ; on trouve en revanche, en *Poétique* 20, 1456^{b}20-21, une liste des « parties de la *lexis* dans son intégralité » (τῆς δὲ λέξεως ἁπάσης [...] τὰ μέρη), liste qui comprend la lettre, la syllabe, la conjonction, le nom, le verbe, l'article, la flexion et l'énoncé. Dans le *De interpretatione*, Aristote parle du nom et du verbe, mais il ne les compte pas explicitement au nombre d'« éléments » ou de « parties » du *logos* ni n'inclut les conjonctions dans sa discussion[3]. La discussion sur les parties ou les éléments du *logos* a été reprise par les stoïciens et le catalogue de Chrysippe comprend un ouvrage Περὶ τῶν στοιχείων τοῦ λόγου καὶ τῶν λεγομένων en cinq livres (Diogène Laërce, VII 192). La liste stoïcienne des parties du *logos*, cependant, était plus longue que celle de Boéthos et comprenait le nom (propre), l'appellatif, le verbe, la conjonction et l'article (Diogène Laërce, VII 57-58).

Boéthos semble donc fixer sa liste des στοιχεῖα τοῦ λόγου en s'opposant à des classements concurrents, relevant de la tradition tant stoïcienne que péripatéticienne[4]. Il impose une sélection rigoureuse aux

1. Voir D. M. Schenkeveld, « Theophrastus' Rhetorical Works » dans J. M. van Ophuijsen et M. van Raalte (eds.), *Theophrastus : Reappraising the Sources*, New Brunswick, 1998, p. 67-80, p. 78-79, qui propose d'identifier cet ouvrage avec le traité *Sur l'affirmation et la négation* (fr. 78 FHS&G).

2. Voir Barnes, *Truth, etc.*, p. 174. Une discussion classique de ce dossier se trouve dans M. Frede, « Principles of Stoic Grammar », *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 1987, p. 301-337 ; voir aussi W. Ax, « Der Einfluß des Peripatos auf die Sprachtheorie der Stoa », dans K. Döring et Th. Ebert (eds.), *Dialektiker und Stoiker — Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart, 1993, p. 11-32 (réimprimé dans W. Ax, *Lexis und Logos : Studien zur Antiken Grammatik und Rhetorik*, Stuttgart, 2000, p. 73-94).

3. Voir Barnes, *Truth, etc.*, p. 175. La définition du λόγος comme φωνὴ σημαντικὴ ἧς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον (*De interpretatione* 4, 16^{b}26-27) implique qu'il y a des parties non signifiantes du λόγος et ainsi qu'il y a des parties autres que le nom et le verbe. Il faut noter que Posidonios avait écrit un traité sur les σύνδεσμοι (voir Apollonius Dyscole, *Conj.* 214.4-20 = Posidonius, fr. 45 Edelstein-Kidd) et qu'il avait défendu la thèse que les conjonctions sont signifiantes. Peut-être la classification de Boéthos visait-elle sa position (je dois cette remarque à une suggestion de S. Menn que je remercie).

4. On pourrait se demander si la formule τὰ τοῦ λόγου [...] στοιχεῖα *apud* Simplicius, *In Cat.* 10.25 remonte à Boéthos ou si c'est Porphyre qui l'utilise dans sa paraphrase.

éléments du *logos* et ne reconnaît ce statut qu'au nom et au verbe, à savoir à ses parties *signifiantes*. Pour Ammonius, la liste exclut les parties autres que le nom et le verbe parce que la combinaison de telles parties ne saurait produire un *logos* par elle-même (Ammonius, *In De Int.* 12.29-30). Peut-être Boéthos expliquait-il son choix en vertu d'un argument comparable. Il identifiait ainsi le *logos* à l'énoncé et interprétait le concept de *stoicheion* du *logos* de manière restrictive, comme Ammonius interprètera de manière restrictive le concept de μέρος τοῦ λόγου (Ammonius, *In De Int.* 12.29-30).

c. Le rapport des mots aux êtres

La division des *lexeis* selon les éléments du *logos* ne débouche pas sur la division des catégories qui, selon Boéthos, a lieu dans la mesure où l'on divise les mots selon leur rapport (σχέσις) aux êtres, à savoir dans la mesure où ces mots signifient des êtres. La division des catégories est donc une division de mots en tant qu'ils sont signifiants. Comme nous venons de le noter, Boéthos *apud* Simplicius, *In Cat.* 11.23-27 présente la signification de manière directe : ce que les mots signifient, ce sont les êtres eux-mêmes : aucune mention n'est faite de la médiation des concepts. Il est, de ce point de vue, intéressant d'aborder la doctrine du sujet des *Catégories* que Porphyre développe dans son commentaire par questions et réponses. Porphyre se réclame de Boéthos et d'Herminus (fr. 6 = Porphyre, *In Cat.* 59.17-18) après avoir présenté la doctrine selon laquelle les *Catégories* portent sur les mots signifiants et non sur les êtres ni sur les mots en tant que tels (*In Cat.* 59.5-14)[1]. Porphyre

---

Le contexte du passage laisse penser qu'il s'agit d'une paraphrase précise et que cette formule remonte à Boéthos. L'expression revient aussi *apud* Simplicius, *In Cat.* 25.19-20.

1. Porphyre, *In Cat.* 59.17-33 contient une paraphrase d'Herminus et ce passage fournit plusieurs éléments intéressants, par exemple la thèse que les *Catégories* s'adressent aux débutants : une position que reprennent les commentateurs néoplatoniciens à partir justement de Porphyre. Herminus suggère aussi que ce traité implique une sorte d'articulation de notre préconception (πρόληψις) sur les genres de l'être. Selon M. Griffin, *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire*, Oxford, 2015, p. 9 ; 63-64 et « Why Philosophy Begins with the *Categories* : Perspectives from the 1st-century Greek Commentators », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 27, 2016, p. 19-42, ces lignes nous permettent de reconstruire aussi la position de Boéthos pour la raison que « Porphyry has just previously (59.17-18) suggested that Herminus is compressing the view adopted earlier by Boethus of Sidon » (Griffin, *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire*, p. 9, n. 22). Il s'agit d'une hypothèse intéressante, que Griffin trouve confirmée par la référence à notre *ennoia* du relatif et à son activation dans le fragment de Boéthos sur le relatif *apud* Simplicius, *In Cat.* 159.10-15 (= fr. 25). Boéthos aurait donc lié son exégèse des *Catégories* à la doctrine des préconceptions, d'origine hellénistique. Comme Andronicos, Boéthos aurait soutenu que nous avons tous des

développe une doctrine, connue sous le nom de « double imposition (θέσις, χρῆσις) », qui distingue deux étapes dans la formation du langage : dans la première phase, on établit des mots aptes à signifier les choses (*In Cat.* 57.20-29) ; dans la deuxième phase, on établit des noms pour les mots eux-mêmes en indiquant leurs formes caractéristiques (*In Cat.* 57.29-35). Le propos des *Catégories* porte, selon Porphyre, sur la première imposition des mots, « celle qui sert à faire état des choses » (58.4-5, trad. Bodéüs)[1]. Ce que nous savons ne permet pas d'attribuer à Boéthos la doctrine de la double imposition. Le moins que l'on puisse dire, cependant, est que Porphyre emprunte à Boéthos des détails de son exposé. Porphyre définit la signification comme une *schesis* des mots aux choses, σχέσις τῶν φωνῶν πρὸς τὰ πράγματα (*In Cat.* 57.24)[2]. Le parallèle avec la formule de Boéthos, σχέσις πρὸς τὰ ὄντα (Simplicius, *In Cat.* 11.26-27) est clair. Les distinctions que Porphyre introduit à propos de la seconde imposition sont évidemment analogues à la distinction des éléments du *logos* chez Boéthos, même si le parallèle n'est pas parfait[3]. On peut, sans déroger à la prudence, supposer que Porphyre suivait Boéthos dans les deux commentaires et que celui-ci définissait le sujet des *Catégories* selon une thèse sémantique bipartite : le sujet du traité est constitué par les mots simples (et donc n'est pas constitué par les énoncés) et les plus généraux, en tant que ces mots signifient les choses, à savoir dans la mesure où ces mots ont une relation aux choses.

---

préconceptions des dix catégories et que le traité d'Aristote rend possible de les articuler. Pourtant, la mention de *l'ennoia* et de son activation chez Simplicius, *In Cat.* 159.10-15, ne semble pas appartenir au contexte originel de Boéthos, mais à la paraphrase de Simplicius (ce ne serait pas un cas isolé : voir, à titre d'exemple, pour l'usage de πρόληψις, Simplicius, *In Phys*. 833.24-26 : ὁ δὲ Ἀριστοτέλης κατὰ τὰς κοινὰς τῶν ὀνομάτων προλήψεις τὴν μεταβολικὴν ἐνέργειαν κίνησιν καλεῖ). En ce qui concerne le fragment d'Herminus *apud* Porphyre, *In Cat.* 59.17-33, il n'est pas certain que l'on puisse attribuer tout son contenu à Boéthos. Selon Porphyre, Boéthos dans ses écrits consacrés aux *Catégories*, ainsi qu'Herminus « de manière brève », ont exposé ταῦτα (« ces propos », trad. Rashed ; « les arguments que je défends », trad. Bodéüs). Ce pronom semble tout simplement indiquer la lecture générale du sujet des *Catégories* comme formé par les mots signifiants, lecture que Porphyre vient d'élucider dans les lignes précédentes. Après cette remarque, on trouve la paraphrase d'Herminus. Porphyre suggère sans aucun doute que Boéthos et Herminus ont tous les deux défendu la thèse que le sujet des *Catégories* est formé par les mots signifiants et que l'exposé d'Herminus était plus bref que celui de Boéthos (sur la longueur de son exégèse, voir fr. 14 = [Porphyre], *In Cat.* 10.13-18 ; R. Chiaradonna, M. Rashed, D. Sedley, « A rediscovered *Categories* commentary », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 44, 2013, p. 129-194, p. 158 et 184). Mais Porphyre ne permet pas d'attribuer à Boéthos les détails de l'interprétation proposée par Herminus (y compris la référence à la doctrine des préconceptions).

1. Voir R. Bodéüs, *Porphyre : Commentaire aux* Catégories *d'Aristote*, Édition critique, traduction française, introduction et notes, Paris, 2008, p. 90.

2. Voir aussi Dexippe, *In Cat.* 11.12-16 ; 45.10-11.

3. Voir *supra*, p. 86, n. 2. Porphyre semble avoir désigné le nom et le verbe comme les parties (μέρη) du *logos :* voir Simplicius, *In Cat.* 10.27 = 46F, 10 Smith.

On pourrait certes remarquer, quand bien même Boéthos n'évoque pas les concepts, qu'il y a chez lui trois types d'*items* : les mots, les choses et la *schesis* entre les mots et les choses. Cette remarque ne serait cependant pas justifiée. Pour Boéthos, les relations sont toujours susceptibles d'être réduites aux *relata* et à leurs propriétés monadiques. Il ne faut pas supposer qu'il s'agisse d'*items* supplémentaires : c'est le sens de sa polémique contre la doctrine stoïcienne du relatif[1]. Si donc les mots ont une relation aux choses, tout ce dont il faut admettre l'existence est le couple mots/choses (ou êtres). De quelles choses et de quels êtres s'agit-il ? Dans les passages qui portent sur la substance, Boéthos semble réduire toute substance à la substance première des *Catégories*, l'individu[2]. Il est probable que dans sa définition du *skopos*, comme ailleurs, Boéthos pensait justement aux êtres particuliers. Ce que les mots signifient, ce sont donc les particuliers auxquels les mots s'appliquent. Les détails nous échappent, mais on peut supposer que d'après Boéthos, un mot général signifie dans la mesure où il se réfère à chaque être particulier (« cheval » signifie dans la mesure où il se réfère à n'importe quel *cheval* particulier) et, de manière collective, dans la mesure où il se réfère à l'ensemble des êtres particuliers (« cheval » signifie dans la mesure où il se réfère à tous les *chevaux* particuliers)[3].

Comme nous allons le voir, Boéthos faisait probablement aussi mention des concepts, qui apparaissent dans d'autres fragments. Il est cependant important de souligner qu'il ne considérait pas comme nécessaire de se reporter aux concepts dans la définition du sujet des *Catégories* et qu'il était parfaitement possible, à ses yeux, de définir la signification comme une *schesis* des mots aux choses. Comme nous l'avons déjà noté, on voit bien là tout ce qui le sépare d'Alexandre, pour qui — d'après le témoignage de Simplicius — le sujet des *Catégories* consiste dans « les parties simples et suprêmement génériques du *logos*, qui signifient les réalités simples et les concepts simples concernant les réalités simples » (Simplicius, *In Cat.* 10.18-20, trad. Hoffmann). Ce n'est que chez Alexandre qu'on trouve cette référence explicite aux concepts dans la formule du *skopos*, ainsi que la mention de « choses simples », une expression qui ne peut désigner que les natures génériques ou spécifiques immanentes aux particuliers. Ces natures correspondent, dans la réalité, aux concepts simples signifiés par les mots simples : nous savons en

1. Voir *infra*, chapitre IV.
2. Voir *infra*, chapitre III.
3. Il serait possible d'évoquer des parallèles plus ou moins précis dans la tradition nominaliste. Voir ainsi la discussion de la sémantique d'Ockham par Klima, « Ockham's Semantics and Ontology of the Categories », p. 129 : « [...] as far as Ockham is concerned, the term 'arbor' signifies all trees (including past, present, and merely possible ones) directly and not in respect of anything because the concept of trees equally directly (primarily) represents them ».

effet que pour Alexandre, les concepts ne sont rien d'autre que des abstractions tirées des natures immanentes aux particuliers[1]. Boéthos nie qu'il existe de telles natures : c'est, d'après nous, la raison qui explique l'absence des concepts dans sa définition du *skopos.* Car tout ce que les mots signifient de réel, ce sont les particuliers sensibles. S'il est vrai que le mot « cheval » signifie les *chevaux* particuliers par la médiation du concept [cheval], il est tout aussi vrai que ce concept n'est qu'une *noêsis*, un acte mental qui n'a pas de corrélat réel autre que les particuliers : de ce point de vue, les mots signifient les particuliers directement, sans la médiation d'autres entités. La différence entre la formule du *skopos* chez Boéthos et chez Alexandre correspond à la différence qui sépare leurs lectures respectives d'Aristote : une lecture particulariste chez Boéthos, une lecture essentialiste chez Alexandre. C'est cette différence que Simplicius obscurcit en présentant Boéthos et Alexandre comme s'ils soutenaient la même thèse.

d. L'aporie sur les conjonctions

Ce qu'on trouve chez Simplicius, *In Cat.* 11.26-29, est une citation littérale introduite par φησίν. Comme le pronom ἐκεῖνος (11.24) se réfère à Boéthos et que le verbe φησίν (11.27) semble se rapporter à ce pronom, ainsi que le verbe λέγει (11.24), il est probable que le sujet de φησίν est Boéthos : on aurait donc, en 11.27-29, une citation littérale de Boéthos *via* l'*Ad Gedalium* de Porphyre[2]. Dans ce cas, Boéthos utilisait

1. Voir Chiaradonna, « Catégories et métaphysique chez Alexandre d'Aphrodise », p. 164-170.

2. C'est par exemple la position de P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, I, *Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.*, Berlin / New York, 1973, p. 150. Suivant la ponctuation de Kalbfleisch, nous faisons commencer la citation de Boéthos avec le διό de Simplicius, *In Cat.* 11.27. *A priori*, il n'est pas impossible que φησίν introduise une citation de Porphyre. La situation est en quelque sorte analogue à celle que l'on trouve chez Simplicius, *In Cat.* 38.20 (voir *infra*, p. 117). Dans les deux cas, Simplicius dit d'abord que X (Porphyre en *In Cat.* 11 ; Boéthos en *In Cat.* 38) dit que Y (Boéthos en *In Cat.* 11, Speusippe en *In Cat.* 38) a une telle opinion. Ensuite, Simplicius ajoute « il dit que ». Selon Barnes, dans une telle construction « il » semble se référer à X et non pas à Y : « [...] if you write "X reports that Y holds that such-and-such. He says that...", you will take 'he' to refer to X rather than Y » (J. Barnes, « Speusippus and Aristotle on Homonymy », *Classical Quarterly* 21, 1971, p. 65-80, version revue dans J. Barnes, *Logical Matters*, Oxford, 2012, p. 284-311, p. 291). Si l'on applique cette remarque à *In Cat.* 11, on pourrait identifier le sujet de φησίν à la ligne 11.27 à Porphyre et non à Boéthos. Cependant, la lecture de Barnes ne s'est pas imposée et, de toute manière, le parallèle entre les deux passages n'est pas parfait. Car à la p. 38, la position de Speusippe est introduite par l'infinitif παραλαμβάνειν, alors qu'en *In Cat.* 11.24, celle de Boéthos est introduite par l'indicatif λέγει [...] ὅτι. Les choses étant telles, il paraît plus probable que les deux indicatifs λέγει et φησίν se rapportent à ἐκεῖνος et que le sujet soit Boéthos.

sa conception sémantique des catégories pour répondre (cf. διό, Simplicius, *In Cat.* 11.27) à l'objection que les *Catégories* n'envisagent pas des *lexeis* comme les conjonctions (σύνδεσμοι). En réponse à cette objection, Boéthos remarque que les conjonctions tombent en dehors de la division des catégories, parce qu'elles ne pointent vers aucun des êtres, ni la substance, ni la qualité, etc. La thèse que les conjonctions ne sont pas « signifiantes » est bien attestée chez Aristote qui définit le σύνδεσμος comme une φωνὴ ἄσημος en *Poet.* 20, 1456ᵇ38-1457ᵃ5.

Simplicius nous informe que Lucius (οἱ περὶ τὸν Λούκιον, Simplicius, *In Cat.* 64.18-19) avait formulé l'objection à laquelle répond Boéthos : Aristote a négligé les conjonctions, qui sont elles aussi des mots signifiants (λέξεις [...] σημαντικαί). Dexippe aussi rapporte cette objection (*In Cat.* 11.10-11) au sein d'un groupe d'apories qui, dans l'index placé à la tête du premier livre de son commentaire, se trouve attribué aux « stoïciens » (Dexippe, *In Cat.* 1.7-8)[1]. Lucius, de fait, a bien pu tirer son aporie d'une source stoïcienne plus ancienne. Nous savons que les stoïciens Athénodore et Cornutus critiquaient la division d'Aristote comme si elle était une classification de mots (λέξεις) en tant que tels (Porphyre, *In Cat.* 59.10-14 ; Simplicius, *In Cat.* 18.26-19.1). Ils reprochaient à Aristote d'avoir négligé, entre autres, « les noms propres, les noms figurés et toutes les choses de ce genre » (Porphyre, *In Cat.* 59.10-11)[2]. À notre connaissance, ni Athénodore ni Cornutus n'ont fait allusion aux conjonctions, mais leur critique est analogue à celle de Lucius. Dans les deux cas, la division d'Aristote est rejetée comme insuffisante parce qu'elle néglige des types de *lexeis* ou de *phônai* signifiantes. Il est aussi important de rappeler que Posidonios avait écrit un traité sur les σύνδεσμοι (voir Apollonius Dyscole, *Conj.* 214.4-20 = Posidonius, fr. 45 Edelstein-Kidd) et avait défendu la thèse que les conjonctions sont signifiantes[3].

Michael Griffin a émis l'hypothèse que ces critiques remonteraient à une lecture hellénistique qui tenait les *Catégories* pour un traité de dialectique lié aux *Topiques*. Il s'agirait d'une critique ancienne, car l'Athénodore mentionné par les commentateurs tardifs serait à identifier à un logicien stoïcien mentionné par Diogène Laërce, VII 68 et qu'on pourrait dater du IIIᵉ siècle av. J.-C. On aurait donc un exemple très précoce de discussion critique des *Catégories* d'Aristote en milieu stoïcien : c'est à ce milieu qu'il faudrait ramener, selon Griffin, le titre *Antérieur aux*

1. Sur les titres des chapitres placés à la tête de chaque livre du commentaire, voir Luna, *Simplicius : Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote. Chapitres 2-4*, p. 608, n. 2. Même si ces titres ne remontent pas à Dexippe, leur auteur est bien informé sur les problèmes de l'exégèse des *Catégories*.

2. Pour une excellente discussion de ce dossier, voir Griffin, *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire*, p. 129-171 ; *id.*, « Which 'Athenodorus' commented on Aristotle's *Categories* ? », *Classical Quarterly* 63, 2013, p. 199-208.

3. Voir *supra*, p. 87, n. 3.

Topiques donné au traité d'Aristote, titre qui sera ensuite rejeté par Andronicos (voir Simplicius, *In Cat.* 379.8-12). L'argument de Boéthos se comprendrait comme une réaction contre cette lecture dialectique des *Catégories.* Cette hypothèse est intéressante, bien qu'elle soit difficile à prouver avec certitude.

Quoi qu'il en soit, il est important de bien comprendre le caractère du débat. Ni Athénodore ni Lucius ne se sont bornés à critiquer Aristote au motif que ce dernier aurait fourni un classement insuffisant des *lexeis*. Leur critique est différente : ils regardent la division d'Aristote comme insuffisante pour la raison que, selon eux, elle ne comprend pas tout mot *signifiant* (pour Athénodore, voir Porphyre, *In Cat.* 59.14 ; pour Lucius, voir Simplicius, *In Cat.* 64.19). Si Boéthos répondait effectivement à de telles objections, son approche consistait à redéfinir le concept de signification par une doctrine référentielle : chaque mot signifie dans la mesure où il se trouve dans un relation aux êtres ou signifie les êtres (δηλοῦσιν, Simplicius, *In Cat.* 11.29)[1]. Ce qu'une expression signifie, c'est donc, en dernière instance, ce à quoi nous nous référons en utilisant cette expression. Il n'y a aucune entité abstraite, λεκτόν stoïcien ou essence aristotélicienne, médiatrice entre les mots et les choses : les concepts ne sont pas de telles entités abstraites. C'est cette conception référentielle de la signification qui permet à Boéthos d'exclure les conjonctions de la division des catégories. Cette conception sémantique n'était par ailleurs pas nouvelle dans la tradition péripatéticienne. Dans un texte bien connu, Sextus Empiricus relate qu'Épicure et Straton avaient admis l'existence de deux *items*, ce qui signifie et ce qui existe (Sextus Empiricus, *M.* VIII 13 : οἱ δὲ περὶ τὸν Ἐπίκουρον καὶ Στράτωνα τὸν φυσικὸν δύο μόνον ἀπολείποντες, σημαῖνόν τε καὶ τυγχάνον)[2]. La doctrine de Boéthos n'était donc pas sans précédent et le parallèle entre Boéthos et Straton est d'autant plus significatif qu'il n'était pas limité à sémantique, mais comprenait aussi la doctrine de l'âme[3].

1. Sur δηλοῦν, voir F. Ademollo, *The* Cratylus *of Plato : A Commentary*, Cambridge, 2011, p. 173 : « σημαίνειν and δηλοῦν, "to signify" and "to indicate", are clearly synonymous, as so often in contexts in which a philosophical reflection on language is at stake » (sur Platon, *Cratyle* 394c). Sur le débat concernant le statut des conjonctions, voir Frede, « Principles of Stoic Grammar », p. 329.

2. Straton, fr. 60 Sharples. Voir R. W. Sharples, « Strato of Lampsacus : The Sources, Texts and Translations », dans M. L. Desclos et W. W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus : Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick, 2011, p. 142-143. Voir, aussi, la discussion de D. K. W. Modrak, « Physicalism in Strato's Psychology », dans M. L. Desclos et W. W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus*, p. 383-397, p. 395.

3. Voir *infra*, chapitre VII. On peut se demander comment Boéthos pouvait rendre compte des cas problématiques bien connus qui se posent pour une doctrine sémantique référentielle. Par exemple, comment expliquait-il les termes qui signifient des objets non empiriques ou même des objets non existants, comme l'unicorne (voir la discussion dans Dexippe, *In Cat.* 7.21-24) ? Dans une étude éclairante consacrée à

e. Prédication péripatéticienne, prédication stoïcienne

Selon Boéthos, les éléments de l'énoncé sont les noms et les verbes. Mais les expressions linguistiques signifient dans la mesure où elles se réfèrent à des êtres. Si l'on admet que Boéthos a défendu une interprétation de la signification qui n'accorde aucun rôle à des natures ou à des essences générales, il faut admettre que, pour lui, le nom propre « Socrate » signifie dans la mesure où il se réfère à l'individu *Socrate* ; le nom commun « homme » signifie dans la mesure où il se réfère à tel ou tel *homme* particulier, sans qu'il y ait une réalité universelle qui lui corresponde. De manière analogue, pourrait-on dire, « blanc » signifie dans la mesure où il se réfère à tel ou tel *blanc*[1]. On peut cependant se demander ce qui correspondrait au verbe « court » dans l'énoncé « Socrate court ». Si les verbes sont des éléments signifiants du *logos* à l'instar des noms, comment pourra-t-on expliquer leur signification, à savoir leur σχέσις πρὸς τὰ ὄντα ? Un passage de Sénèque pourrait aider à résoudre ce problème. Dans la *Lettre* 117 (§ 11-13), Sénèque oppose la doctrine de la prédication des péripatéticiens à celle des stoïciens[2]. Pour les péripatéticiens, il n'y a aucune différence entre la qualité *sagesse* et le prédicat *être sage*, car « être sage » ne veut rien dire d'autre qu'avoir la sagesse. C'est

---

la sémantique d'Épicure, Jonathan Barnes a suggéré de voir dans la doctrine de ce dernier une préfiguration de la théorie moderne selon laquelle il faut expliquer la signification à partir des conditions de vérité : « You know the meaning of a sentence when you know the conditions under which it is true ; you know the meaning of the word "unicorn" insofar as you know an appropriate truth of the form : "unicorn" is true of an object x if and only if x is F » (J. Barnes, « Epicurus : Meaning and Thinking », in G. Giannantoni et M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Naples, 1996, p. 197-220, repris dans Barnes, *Logical Matters*, p. 602-620, p. 609). Une solution « à la Boéthos » pourrait être la suivante. Même s'il n'y a pas d'objet correspondant au terme « bouc-cerf », il y a cependant des *boucs* et des *cerfs* particuliers, à savoir les objets à partir desquels nous formons le concept mental [bouc-cerf]. Si l'on ne s'égare pas, on pourrait penser que Boéthos adoptait pour les termes qui signifient des objets non existants une solution analogue à celle qu'il adoptait pour la sémantique des énoncés : ce que le mot signifie alors n'est pas une chose, mais un concept mental qui dépend, en dernière instance, des choses particulières.

1. On rappellera que le qualifié (τὸ ποιόν) peut désigner l'objet qualifié ou la qualité qu'il possède : voir Aristote, *Cat.* 8, 8^{b}25, avec la note de J. Ackrill, *Aristotle. Categories and De interpretatione*, Translated with Notes, Oxford, 1963, p. 103-104 ; Porphyre, *In Cat.* 127.11-17. Par « blanc particulier », on peut donc entendre ou bien un objet particulier coloré de blanc, ou bien la propriété particulière *blanc* qui lui appartient. Comme nous verrons plus bas, Boéthos concevait probablement les substances particulières comme des *bundles* de tropes inhérents à la matière (voir fr. 18 = Simplicius, *In Cat.* 78.18-20). Selon la reconstruction que nous proposons ici, la signification de « blanc » sera formée ou bien par tel ou tel objet particulier blanc, ou bien par telle ou telle propriété *blanc* particulière.

2. Il est tout à fait possible que ce passage de Sénèque contienne des traces des premiers débats sur les *Catégories*.

à cette position que s'opposent les Dialecticiens anciens dont les thèses ont été reprises par les stoïciens : d'après eux, la *sagesse* est un corps, alors que le prédicat *être sage* n'est pas un corps, mais quelque chose d'incorporel qui est dit au sujet d'un corps[1]. Il se pourrait bien que Boéthos ait interprété la sémantique des verbes à la façon des péripatéticiens auxquels Sénèque fait ici allusion. L'énoncé « Socrate vieillit » serait ainsi équivalent à « Socrate a la vieillesse » ou à « la vieillesse est en Socrate ». Un tel énoncé se fonderait donc sur l'existence de deux *items* particuliers : *Socrate* et sa *vieillesse*. Le premier appartient à la catégorie de la substance, le second de la qualité. Si cela est vrai, on pourrait en principe réduire tous les verbes à des noms indiquant des propriétés particulières qui se trouvent dans des substances elles aussi particulières.

f. Boéthos et la thèse tripartite

Il faut maintenant revenir au passage dont on a fait mention au début de cette discussion, à savoir les lignes où Simplicius incluait Boéthos et Porphyre dans la lignée des interprètes défendant l'interprétation tripartite du *skopos*, qui donc intégraient les concepts à l'édifice sémantique (fr. 5 = Simplicius, *In Cat.* 13.12-18). Cette information s'oppose (a) à ce que dit Simplicius lui-même deux pages plus haut, quand il rapporte la position de Porphyre et de Boéthos sans évoquer les concepts ; (b) à ce que Porphyre dit dans le commentaire par questions et réponses, où il se réclame de Boéthos et ne fait pas mention des concepts. Les spécialistes ont parfois supposé que Simplicius paraphrasait, en *In Cat.* 13, la doctrine du grand commentaire de Porphyre *Ad Gedalium*, tandis que la sémantique bipartite serait typique du commentaire par questions et réponses. Cette hypothèse est cependant contredite par l'attribution par Simplicius, *In Cat.* 10.20-23, de la thèse bipartite aux *deux* commentaires de Porphyre[2].

À ce propos, il est important de remarquer que Simplicius ne souligne pas la différence entre la thèse bipartite et la thèse tripartite sur le *skopos :* ce sont les interprètes modernes qui ont insisté sur la différence entre les deux thèses et sur leurs présupposés doctrinaux. Pour Simplicius, les deux thèses correspondent à la même doctrine — selon laquelle le sujet des *Catégories* consiste dans les mots simples signifiants. Il est donc probable que pour exprimer cette position, Simplicius a utilisé, à l'issue de sa discussion, la formule qui était à ses yeux la plus complète,

---

1. Une discussion de ce passage se trouve dans M. Frede, « The Stoic Concept of a *Lekton* », in S. Everson (ed.), *Language*, Cambridge, 1994, p. 109-128, p. 114.

2. Voir à ce propos les remarques de Griffin, « What does Aristotle categorize ? », p. 75-76.

à savoir la formule tripartite faisant mention des concepts. Ce faisant, il regroupait dans la même lignée exégétique :

1) Boéthos et Porphyre, qui définissent la signification des mots comme le rapport (*schesis*) des mots aux choses.
2) Alexandre d'Aphrodise, selon lequel les mots signifient les réalités simples et les concepts simples concernant les réalités simples.
3) La doctrine qui rattache la sémantique et le langage à la doctrine platonicienne de l'âme et de l'Intellect, dont il y a lieu de situer l'origine chez Jamblique.

Si tout cela est vrai, nous devons donc utiliser la doxographie de Simplicius, *In Cat.* 13 avec prudence. Ce passage constituerait un exemple remarquable du goût néoplatonicien pour les généalogies philosophiques. Simplicius se rangerait lui-même dans une tradition qui remonterait aux tout premiers commentateurs du traité et culminerait, six siècles plus tard, avec sa propre exégèse. Cette lignée, à l'en croire, identifiait le but du traité aux mots en tant que signifiants. D'après ce que nous pouvons reconstruire, toutefois, Boéthos ne mentionnait pas les concepts dans la formule du *skopos* et sa définition de ce dernier s'intégrait dans une sémantique référentielle et particulariste selon laquelle les mots ne signifient rien d'autre que les particuliers.

§ 2. La sémantique des énoncés : fr. 11

a. Le classement des *legomena* et la doxographie de Simplicius/Jamblique

Comme nous l'avons déjà remarqué, Boéthos n'était pas tout à fait muet au sujet des concepts. L'un de ses fragments les plus importants se trouve dans la discussion que Simplicius consacre à *Cat.* 2, 1^{a}16 et notamment à la distinction entre les λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς (« *items* qui se disent sans liaison »[1]) et les λεγόμενα κατὰ συμπλοκήν (« *items* qui se disent selon une liaison »). Les références à Boéthos se trouvent dans la section qui porte sur la signification de τὰ λεγόμενα (fr. 11 = Simplicius, *In Cat.* 41.8-42.8).

Voici la structure de la section, selon la description qu'en a proposée Concetta Luna[2] :

1) *In Cat.* 41.8-14 : quadripartition des significations de τὰ λεγόμενα : [a] choses (πράγματα) ; [b] concepts (νοήματα) ; [c] mots signifiants (ἡ

1. Nous utilisons *item* pour rendre le neutre, car nous avons choisi d'utiliser « chose » ou « réalité » pour traduire πρᾶγμα.
2. Voir Luna, *Simplicius : Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote. Chapitres 2-4*, p. 82.

λέξις ἡ σημαντική) ou énoncé/« discours » (λόγος) ; [d] mots sans signification comme « *blituri* » (ἡ ἄσημος λέξις) (Simplicius, *In Cat.* 41.8-14)[1].

2) *In Cat.* 41.14-19 : première citation de Boéthos[2] : quadripartition des λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς et tripartition des λεγόμενα κατὰ συμπλοκήν : les choses ne sont pas selon une liaison.

3) *In Cat.* 41.19-20 : formulation de la question : à laquelle des significations que Simplicius vient d'énumérer faut-il rapporter ici τὰ λεγόμενα ?

4) *In Cat.* 41.21-22 : citation de Jamblique concernant l'exégèse d'Alexandre d'Aphrodise : les λεγόμενα sont les choses les plus simples et les plus génériques.

5) *In Cat.* 41.22-28 : réfutation de Jamblique à l'aide du commentaire d'Alexandre : les λεγόμενα sont les mots signifiants.

6) *In Cat.* 41.28-42.2 : deuxième citation de Boéthos : selon les anciens, les λεγόμενα sont les conceptions ; renvoi à *De anima* III 6, 430^{a}26-28.

7) *In Cat.* 42.2-8 : harmonisation de la thèse rapportée par Boéthos et de la thèse soutenue par Simplicius, selon laquelle les λεγόμενα sont les mots signifiants.

Concetta Luna a consacré une analyse convaincante à cette section, dont nous commencerons par résumer les conclusions. Simplicius s'inspire du commentaire perdu de Jamblique : c'est ce que montrent la mention par Jamblique de l'opinion d'Alexandre et le parallèle entre Simplicius et Dexippe touchant la seconde citation de Boéthos (Dexippe, *In Cat.* 9.22-27). Malgré les différences entre Simplicius et Dexippe, ce parallèle et l'affinité générale des deux discussions laissent postuler une source commune, qui ne peut être que Jamblique. En ce qui concerne les citations de Boéthos, le parallèle entre Dexippe et Simplicius montrant que la deuxième citation est tirée de Jamblique rend très probable, voire certain, qu'il en va de même pour la première chez Simplicius. Si Jamblique est donc la source de Simplicius, la réfutation de Jamblique (Simplicius, *In Cat.* 41.22-28) montre cependant que Simplicius a aussi consulté personnellement le commentaire d'Alexandre. La situation diffère ainsi de celle du commentaire de Boéthos, que Simplicius n'a connu qu'indirectement (*via* Porphyre ou Jamblique). Simplicius et Dexippe rattachent la section sur les différents sens de τὰ λεγόμενα à la question du σκοπός : les deux commentateurs terminent leur discussion par l'énonciation de la doctrine tripartite (Simplicius, *In Cat.* 42.2-8 ; Dexippe, *In Cat.* 10.25-27). Dans leur présentation, la référence

1. Pour la traduction de λέξις voir *supra*, p. 85, n. 1.

2. Comme à l'usuel, nous parlons ici de citation en un sens large : celle de Simplicius n'est en effet qu'une paraphrase fondée sur la lecture de Jamblique.

aux concepts chez Boéthos est censée représenter la position conceptualiste selon laquelle les λεγόμενα ne sont rien d'autre que les concepts. Cette démarche est surtout évidente chez Dexippe, qui fait suivre la citation anonyme de Boéthos de la discussion de la position conceptualiste sur le σκοπός (Dexippe, *In Cat.* 10.1-25). Comme nous l'avons vu plus haut, les fragments sur le σκοπός suggèrent cependant que Boéthos identifiait les catégories aux mots signifiants et qu'il expliquait la signification des mots simples par la relation directe des mots aux êtres particuliers, sans faire ouvertement mention des concepts. Il faut maintenant mieux expliquer la position des concepts dans ce dispositif.

b. Les *legomena* et les *pragmata :* Boéthos contre le *lekton* stoïcien

Pour élucider ce problème, il est important d'analyser la première citation de Boéthos, qui ne se trouve que chez Simplicius, et son rapport à la seconde, qui se trouve chez Simplicius et chez Dexippe (avec de petites différences sur lesquelles il sera intéressant de revenir). La première citation ne porte pas directement sur la doctrine du σκοπός. Il s'agit, en revanche, de l'exégèse de la distinction entre les λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς et les λεγόμενα κατὰ συμπλοκήν. Si la paraphrase de Simplicius est correcte (voir Simplicius, *In Cat.* 41.14), Boéthos faisait précéder son interprétation de la quadripartition des sens de λεγόμενον que Simplicius reproduit en *In Cat.* 41.8-14. Cette question et celle du σκοπός se recoupent partiellement car, pour Boéthos, le sujet des *Catégories* consiste justement dans l'*une* des significations des λεγόμενα, à savoir la troisième, les mots signifiants.

Que Boéthos ait proposé un tel classement n'a rien pour surprendre. Tout d'abord, nous savons qu'il avait probablement l'habitude de dresser de telles listes : c'est ce que confirme [Porphyre] à propos de sa liste des significations de « genre », « espèce » et « différence » (voir fr. 14 = [Porphyre], *In Cat.* 10.13-18). Il est aussi important de noter que dans sa paraphrase, Andronicos avait fait précéder le classement des onymes (*Cat.* 1) de la distinction entre λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς et λεγόμενα κατὰ συμπλοκήν (*Cat.* 2)[1]. Cela peut expliquer l'attention portée par Boéthos à l'exégèse de ce lemme et, notamment, à la signification de λεγόμενον. Mais il y avait probablement un motif supplémentaire expliquant l'attitude de Boéthos. L'exégèse des λεγόμενα, pour un péripatéticien du

1. Voir la reconstruction de la paraphrase fournie par Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, p. 101 : τῶν λεγομένων τὰ μὲν ἄνευ συμπλοκῆς λέγεται, τὰ δὲ μετὰ συμπλοκῆς· καὶ τῶν μὲν ἄνευ συμπλοκῆς ὁμώνυμα μὲν λέγεται, ὧν ὄνομα μόνον ταὐτόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος ἕτερος (reconstruction sur la base de Simplicius *In Cat.* 21.22-24 ; 26.18-19 ; 30.3-5 ; Dexippe, *In Cat.* 21.18-19).

I[er] siècle av. J.-C., était le lieu idéal pour critiquer la doctrine sémantique rivale des stoïciens. Il est vrai que les stoïciens ne parlent pas de λεγόμενον, mais de λεκτόν : pour eux, le signifié n'est pas (ou, pour le moins, pas seulement) « ce qui est dit », à savoir le corrélat des mots et des phrases que nous disons, mais « ce qui peut se dire » voire, pour reprendre l'explication de J. Brunschwig, « a certain type of *sêmainomenon* that is available to any speaker, and which is still what it is even if nobody actually makes use of it in order to signify any token of that type »[1]. Il demeure que l'affinité des deux concepts est indéniable et, surtout, pour un commentateur aristotélicien, que l'explication des λεγόμενα se prêtait naturellement à une prise de position à l'égard du λεκτόν stoïcien. C'est, à notre avis, ce qu'a fait Boéthos.

Une fois distingués les quatre sens de λεγόμενον, Boéthos se demandait probablement auquel de ces sens correspondaient les λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς d'une part, les λεγόμενα κατὰ συμπλοκήν d'autre part (Simplicius, *In Cat.* 41.14-15). Selon Boéthos, il convient de comprendre les *items* sans liaison comme « ce qui se dit » selon les quatre sens, τὸ λεγόμενον pouvant donc être une chose, un concept, un mot signifiant, un mot sans signification. Ainsi, les concepts sont l'un des sens de « ce qui se dit ». Si cela suggère bien que les mots signifient des concepts, il n'en reste pas moins que dans ce même passage, Boéthos reprend la doctrine bipartite : il oppose alors la signification de l'énoncé à la signification du nom, en soulignant que le nom est le nom d'un πρᾶγμα (Simplicius, *In Cat.* 41.17-18), ce qui n'est pas le cas de l'énoncé. Aussi voudrions-nous suggérer l'interprétation qui suit. D'après Boéthos, les mots signifient un concept ou une pensée : car les mots sont dits quand nous avons un concept correspondant dans notre esprit et que les mots prononcés produisent des concepts correspondants dans l'esprit de ceux qui l'écoutent. Mais les concepts ne sont pas des choses réelles : ils ne sont que des actes mentaux capables de représenter les choses. Tout ce qu'un mot signifie de réel consiste dans les choses particulières. Par conséquent, Boéthos pouvait soutenir à la fois que les mots signifient les choses par la médiation des concepts (à savoir par la médiation d'êtres sans réalité extra-mentale) et que les mots signifient les choses de manière directe, à savoir sans la médiation d'entités abstraites[2].

1. J. Brunschwig, « Stoic Metaphysics », dans B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 2003, p. 206-232, p. 218.

2. Voir à ce propos les remarques consacrées à Hobbes dans I. Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy ?*, Cambridge, 1975, p. 20-21, qu'il vaut la peine de citer : « First, words signify thoughts and ideas, that is, words are regularly uttered after thoughts occur, and thereby signify them, and thoughts regularly occur after words are uttered, again showing that words are signs of thoughts. Secondly, and consistent with this, what words mean is the things they are about. For example, a suitable utterance of the phrase 'Penny's barbecue' produces in me the thought of

La quadripartition de Boéthos se laisse aisément partager en deux couples : d'un côté les choses et les concepts, c'est-à-dire les corrélats des mots et des phrases que nous disons, de l'autre les expressions linguistiques elles-mêmes : ou bien les mots signifiants, ou bien les mots sans signification. La quadripartition sert à Boéthos dans un but précis, dicté par l'exégèse de *Cat.* 2 : distinguer de la sémantique des mots simples celle des énoncés et, notamment, des énoncés déclaratifs. C'est pourquoi il spécifie que la quadripartition ne vaut que pour les *items* sans liaison (et donc pour les mots simples). Pour les *items* qui se disent selon une liaison (les énoncés), il n'y a pas de choses correspondantes, si bien que la quadripartition se réduit à une tripartition : les choses selon une liaison ne sont pas les choses elles-mêmes (οὐ γὰρ εἶναι τὰ συμπεπλεγμένα πράγματα : Simplicius, *In Cat.* 41.16). Boéthos ne voulait certes pas nier l'existence d'objets composés : il tient au contraire l'objet sensible pour un composé de la matière et des propriétés (vraisemblablement particulières) qui lui surviennent (voir fr. 18 = Simplicius, *In Cat.* 78.13 : τὸ σύνθετον). Ce que Boéthos entend rejeter semble plutôt être l'existence d'*items* qui reproduiraient dans la réalité la liaison (συμπλοκή) propositionnelle. Bref, non pas l'existence d'objets composés, mais celle d'états de choses (par exemple, l'état de choses *que Socrate vieillit*). C'est justement de tels *items* propositionnels que les stoïciens désignaient comme des πράγματα dans leur sémantique et tenaient pour des λεκτά incorporels[1] ; et c'est l'existence de tels πράγματα propositionnels que, d'après nous, Boéthos contestait dans son classement des λεγόμενα[2]. Pour lui, dans la réalité, il n'y a que des objets particuliers, à la liste desquels on peut ajouter les propriétés qui sont dans ces objets (vraisemblablement, des propriétés particulières, ou tropes). Il y aura donc *Socrate* et *la vieillesse*, à savoir la vieillesse particulière dans Socrate. Mais il n'y a pas l'*item* propositionnel qui pour les stoïciens s'identifie à l'état de choses *que Socrate vieillit*. Comme nous venons de le noter plus haut, Sénèque rapporte les différentes opinions que les aristotéliciens et les stoïciens avaient sur le statut des prédicats. Par son rejet de la συμπλοκή au niveau des πράγματα, Boéthos semble de fait vouloir défendre une doctrine de

---

Penny's barbecue, which shows the words signify the thought. But what the words actually mean could still be what they refer to, namely, a particular outdoor party, Penny's barbecue ».

1. Voir les textes et le commentaire dans A. A. Long et D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge, 1987, p. 195-202 (= LS 33).

2. Sur la position de Simplicius, voir R. Gaskin, « Simplicius on the meaning of sentences : A commentary on *In Cat.* 396,30-397,28 », *Phronesis* 43, 1998, p. 42-62.

la prédication qui se fonde sur l'existence d'objets et de propriétés inhérentes mais qui se passe des états de choses[1].

Boéthos fait mention de l'exemple conventionnel d'assertible stoïcien : « il fait jour (ἡμέρα ἐστίν) » (Simplicius, *In Cat.* 41.16). On peut suggérer l'interprétation qui suit. Pour lui, un tel énoncé est une expression linguistique (*utterance*), à laquelle correspond un état mental : le lien entre nos concepts de [jour] et d'[existence] (quoi qu'il en soit du statut d'un tel concept). Par mon énoncé, cependant, je ne dis pas le πρᾶγμα *qu'il fait jour :* il n'y a pas un tel *item* dans la réalité. Tout ce qui existe, outre l'expression linguistique et mes concepts, est le *jour* (à savoir, très probablement, chacun des jours particuliers), soit le πρᾶγμα que je dis par le nom « jour » : il s'agit d'une chose qui correspond à un *item* dit sans liaison. Comme le soutient Boéthos, l'énoncé « il fait jour » n'est pas sans signification, mais il n'est pas le nom d'une chose, comme c'est le cas pour « jour » (οὐκ ἔστιν τοῦ πράγματος ὄνομα, ὥσπερ τὸ ἡμέρα : Simplicius, *In Cat.* 41.17-18). Ce passage ne dément pas l'interprétation de la sémantique de Boéthos que nous avons proposée à l'occasion de notre lecture des fragments sur le σκοπός : bien au contraire, il confirme justement que pour Boéthos, le mot « jour » signifie dans la mesure où il se réfère à une chose. C'est ce qui n'est pas le cas pour l'énoncé « il fait jour » : il n'y a pas un *item* propositionnel qu'un tel énoncé peut dire ou signifier. Le problème qui se pose alors est d'expliquer comment on peut rendre compte de la signification des énoncés : du constat qu'il n'y a pas de πρᾶγμα propositionnel qui détermine la signification de l'énoncé « il fait jour (ἡμέρα ἐστίν) » et qu'un tel énoncé n'est ainsi pas le nom d'une chose, on ne saurait tirer la conclusion absurde que cet énoncé ne signifie rien (οὐχ ὅτι οὐδὲν σημαίνει ὁ λόγος, Simplicius, *In Cat.* 41.17). Pour l'instant, cette question demeure sans réponse.

La première citation de Simplicius s'achève sur une phrase très brève et dont la transmission même est problématique (voir fr. 11 et Kalbfleisch *in app.*) : ἀλλ' οὐκ ἔστι μὲν τοῦ πράγματος, περὶ δὲ τοῦ πράγματος (Simplicius, *In Cat.* 41.18-19). Le sujet de ἔστι ne peut être que le λόγος. Le problème se pose de savoir s'il faut attribuer ces mots à Simplicius, à Boéthos, ou s'il s'agit d'une glose interpolée. S'il s'agissait d'une remarque de Simplicius, celui-ci (ou Jamblique) rectifierait la position de Boéthos en soulignant que l'énoncé est *au sujet d'*une chose (περί), même s'il n'est pas le nom *de* cette chose. Simplicius corrigerait ainsi Boéthos en suggérant qu'il n'est pas tout à fait correct de dire qu'il n'y a

1. Nous n'aborderons pas ici la question de savoir si dans certains passages, Aristote n'en arrive pas lui aussi à tenir les πράγματα pour des états de choses : voir par exemple Aristote, *Metaph.* Δ 29, 1024^{b}17-21 avec les remarques de P. Crivelli, *Aristotle on Truth*, Cambridge, 2004, p. 46-50.

pas de πράγματα qui correspondent aux énoncés. Cette hypothèse n'est pas impossible, d'autant moins que dans ce même passage, Simplicius utilise la tournure περί + génitif pour caractériser le rapport entre le λόγος et les πράγματα (Simplicius, *In Cat.* 41.8 ; ces lignes pourraient cependant dériver en dernière instance de Boéthos). Deux observations militent cependant contre une telle lecture. Tout d'abord, quand Simplicius rectifie une opinion, il est usuellement plus disert et signale dûment son intervention. Dans cette même section, on peut comparer la manière dont il corrige Jamblique à propos d'Alexandre (ἐγὼ δὲ εὑρίσκω τὸν Ἀλέξανδρον εἰπόντα αὐταῖς λέξεσιν, Simplicius, *In Cat.* 4.22-23) et la manière dont il rectifie l'opinion de Boéthos après la seconde citation en introduisant sa doctrine tripartite du σκοπός (οἰκειότερον οὖν λεγόμενα τὰς λέξεις λέγειν τὰς σημαντικὰς καθὸ σημαντικαί κτλ., Simplicius, *In Cat.* 42.2-3). Une réponse aussi brachylogique que celle qu'on trouve en *In Cat.* 41.18-19, qui serait assez dans le style de Plotin, n'est guère conforme à celui de Simplicius.

À cette première observation, on peut ajouter que la précision ἀλλ' οὐκ ἔστι μὲν τοῦ πράγματος, περὶ δὲ τοῦ πράγματος complète la position de Boéthos et semble être une remarque supplémentaire visant à résoudre l'aporie qu'il vient d'énoncer (cette hypothèse nous semble préférable à l'hypothèse d'une glose interpolée). Boéthos vient de dire que l'énoncé n'est pas le nom d'une chose, qu'il n'y a donc pas d'*item* propositionnel déterminant sa signification. Cela n'implique cependant pas que l'énoncé ne dise rien ni n'ait aucun rapport avec les choses. Boéthos ajouterait alors la précision qu'un énoncé est au sujet d'un πρᾶγμα, sans cependant être un nom de ce πρᾶγμα : par exemple, l'énoncé « Socrate est homme » est au sujet de *Socrate* sans cependant être un nom de *Socrate*. Pour formuler cette distinction, Boéthos aurait pu se fonder, encore une fois, sur le *Sophiste* de Platon (voir *Sophiste*, 263b). L'objet (avec ses propriétés particulières) ne serait donc pas ce que l'énoncé signifie, mais ce sur quoi porte l'énoncé et en vertu de quoi l'énoncé est vrai[1] (comme le montre la seconde citation de Boéthos, cette analyse est limitée aux énoncés déclaratifs).

À en croire Simplicius et Dexippe, la seconde citation permettrait d'attribuer à Boéthos la position selon laquelle les λεγόμενα sont les

1. Encore une fois, il pourrait être intéressant d'évoquer le parallèle (bien entendu très général) entre la position de Boéthos et certains développements beaucoup plus récents, comme la critique des *states of affairs* chez Peter Simons. Selon Simons, ce qui rend des propositions comme « John loves Mary » vraies, ne sont pas des états de choses, mais des tropes, à savoir « dependent unique individuals that come in natural kinds ». On peut donc établir l'équivalence qui suit : John loves Mary ↔ ∃m (m is a loving & m occurs in John and m has Mary as object). Voir P. Simons, « Why There are no States of Affairs », dans M. E. Reicher (ed.), *States of Affairs*, Frankfurt am Main, 2009, p. 111-128, p. 121-123.

concepts. La situation est peut-être légèrement différente. De fait, une telle opinion s'opposerait à ce que Boéthos dit dans la première citation (Simplicius, *In Cat.* 41.18), à savoir qu'un nom signifie dans la mesure où il est le nom d'une chose. La situation devient plus claire si l'on place la deuxième citation dans son contexte.

Résumons. Dans la première citation, Boéthos a affirmé :

1) que la chose est l'un des sens de « ce qui se dit » dans le cas des noms sans liaison, car les noms signifient en tant que noms des choses ;
2) que cela ne vaut pas dans le cas des énoncés, car il n'y a pas de liaison dans les choses (nous dirions : il n'y a pas d'états de choses) ;
3) que l'on ne peut cependant pas dire que les énoncés ne signifient rien ;
4) qu'un énoncé se rapporte à une chose dans la mesure où il est au sujet de cette chose.

c. La signification des énoncés déclaratifs

Reste à trancher la question du signifié des énoncés. C'est précisément ce à quoi s'emploie Boéthos dans la seconde citation, qui complète ainsi parfaitement la première. La seconde citation, en effet, ne porte pas sur les λεγόμενα en général, mais sur les λεγόμενα dans le cas des énoncés qui peuvent être vrais ou faux. Pour les stoïciens, le signifié d'un énoncé est un πρᾶγμα, une entité incorporelle, l'assertible (ἀξίωμα) qui peut être vrai ou faux et dont le statut a parfois été mis en parallèle avec celui des propositions frégéennes[1]. Si ce que nous venons de suggérer est correct, il faut interpréter la position de Boéthos comme une réaction à la sémantique stoïcienne. Cela peut d'abord expliquer pourquoi la seconde citation s'ouvre par une référence aux « anciens », à savoir, dans ce cas, à Aristote (Simplicius, *In Cat.* 41.29). Nous reviendrons un peu plus bas sur cet aspect archaïsant de l'exégèse de Boéthos qui, dans sa discussion des onymes, se montre soucieux de se rattacher aux philosophes du IVe siècle, les anciens, qu'il distingue des modernes (νεώτεροι), à savoir les stoïciens. Une référence aux « anciens » de sa part suggère ainsi la présence d'une comparaison avec les modernes.

La seconde citation s'ouvre sur cette phrase : selon Boéthos, pour les anciens, « les conceptions sont les seuls "*items* dits", c'est-à-dire signifiés » (ὁ δὲ Βόηθος μόνα λεγόμενα καὶ σημαινόμενα τὰς νοήσεις εἶναί φησι παρὰ τοῖς ἀρχαίοις, Simplicius, *In Cat.* 41.29)[2]. On a déjà noté que les commentateurs néoplatoniciens s'appuyaient sur ces mots pour attribuer à

1. Voir les précisions dans S. Bobzien, « Stoic Logic », dans B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 2003, p. 85-123, p. 87.

2. Une explication différente nous a été suggérée par Jonathan Barnes. Ce serait de voir dans la référence aux anciens une position que Boéthos *rejette*. Cette interpré-

Boéthos une position conceptualiste sur le sujet des *Catégories*. En réalité, une telle lecture n'est pas justifiée, car la suite du fragment rend parfaitement clair que Boéthos n'est pas en train d'aborder la signification des mots simples qui sont le sujet des *Catégories*, qui ne sont ni vrais ni faux et qui signifient les êtres. Ce dont il traite ici n'est autre que la question de la signification des énoncés déclaratifs : c'est d'eux qu'il est dit que leur signification consiste dans les pensées et non dans les choses, car le vrai et le faux se trouvent dans les pensées et non pas dans les choses (οὐ γὰρ εἶναι τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ' ἐν διανοίαις καὶ ταῖς τοῦ νοῦ διεξόδοις, Simplicius, *In Cat.* 41.29-42.1). Il faut noter que dans cette paraphrase, les « pensées » (ou « conceptions », νοήσεις) sont ensuite remplacées par la pensée discursive (διάνοια) et par les « processus de l'esprit » : autant d'expressions qui renvoient non pas à des concepts isolés mais à des pensées selon une liaison propositionnelle. Il faut aussi souligner que la présence de νόησις et non pas de νόημα suggère que, pour Boéthos, les *items* dits et signifiés par les énoncés sont des actes de la pensée (des conceptions) et non pas les contenus de ces actes[1]. Pour Boéthos, donc, les concepts ne sont apparemment que des êtres mentaux et psychologiques. Il n'y a aucun *conceptus obiectivus* ; il n'y aucune *species intelligibilis*. Même si les détails de sa doctrine nous échappent (par exemple nous ne savons rien sur la manière dont les objets particuliers causent les actes mentaux qui se réfèrent à eux), on

tation permettrait de résoudre de manière élégante les difficultés que nous abordons ici, car Boéthos ne défendrait jamais la thèse conceptualiste qui identifie les signifiés avec les conceptions : ni eu égard aux noms ni eu égard aux énoncés. Par ailleurs, il ne s'agirait pas d'une situation isolée. Comme nous le verrons plus bas, il est possible que dans la discussion du statut catégorial de la monade, Simplicius (fr. 17 = *In Cat.* 65.19-21) ait présenté une thèse que Boéthos visait à rejeter comme si c'était sa position sur ce sujet. Cependant, le passage sur la monade permet de reconstruire l'argument général de Boéthos, car cette première thèse est suivie d'une rectification, qui correspondait selon nous à la doctrine que Boéthos opposait à ses adversaires. En revanche, rien dans Simplicius, *In Cat.* 41.28-29 ne laisse entendre que Boéthos faisait mention des anciens (à savoir d'Aristote) afin de rejeter leurs doctrines. En outre, bien que Boéthos n'hésite pas à compléter et à mettre à jour les thèses d'Aristote, il est peut vraisemblable qu'il ait cité Aristote pour rejeter ouvertement ses thèses. Il est vrai que les références aux anciens sont parfois polémiques : c'est ce qui arrive, par exemple, avec certaines références aux anciens chez les stoïciens (voir J. Brunschwig, « On a Book-Title by Chrysippus : 'On the Fact that the Ancients Admitted Dialectic Along with Demonstrations' », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Suppl. vol. 1991, p. 81-95, p. 85). Boéthos était cependant un philosophe aristotélicien et rien ne suggère que son attitude à l'égard de son scholarque était la même que celle des stoïciens à l'égard de leurs adversaires plus anciens.

1. Nous trouvons cependant νόημα et non pas νόησις dans le passage parallèle chez Dexippe, *In Cat.* 9.23 ainsi que dans la paraphrase de Simplicius, *In Cat.* 41.9 (sur les sens de λεγόμενα). On pourrait penser que νόησις était l'expression utilisée par Boéthos, alors que νόημα aurait été une normalisation visant à intégrer la doctrine de Boéthos à la discussion du *skopos*.

peut penser que, d'après lui, un concept a un contenu dans la mesure où il se réfère — d'une manière que les sources ne permettent pas de préciser — aux êtres particuliers. Le concept [homme] serait donc universel dans la mesure où il est capable de se référer aux *hommes* particuliers qui constituent son contenu réel. Il n'y a rien d'autre que cela[1].

Pour résumer : dans la première citation, Boéthos dit qu'il n'y a pas de choses selon une liaison et que les choses ne sont pas ce qui se dit dans un énoncé. Le nom (par exemple « jour ») signifie dans la mesure où il est le nom d'une chose ; l'énoncé est au sujet des choses, mais il n'est pas le nom d'une chose. Le deuxième passage permet de compléter cette doctrine : ce que nous disons dans les énoncés consiste dans nos concepts ou états mentaux. Ce sont eux qui forment le signifié des énoncés et qui ont une structure propositionnelle[2]. C'est la liaison propositionnelle de nos pensées qui peut être vraie ou fausse. Le renvoi au troisième livre du *De anima* complète le fragment. Alors que Simplicius se borne à mentionner le passage d'Aristote dans sa paraphrase (ὡς καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ ψυχῆς λέγει, Simplicius, *In Cat.* 42.1-2), on trouve chez Dexippe une citation littérale. Il s'agit du passage où Aristote évoque les pensées simples et composées et dit que le vrai et le faux se trouvent dans les composées (*De anima* III 6, 430[a]26-28 ; Dexippe, *In Cat.* 9.27-10.1). Ce renvoi est fort intéressant et pourrait même correspondre à la réponse de Boéthos à l'atéthèse du *De interpretatione* proposée par Andronicos. Nous savons qu'Andronicos suggérait de tenir ce traité pour inauthentique au motif que son auteur y désignait les concepts (νοήματα) comme des « affections de l'âme » (*De interpretatione* 1, 16[a]8-10) et faisait référence au *De anima* alors que, selon Andronicos, le *De anima* ne présente jamais les concepts ainsi (voir Boèce, *In De Int. II* 11.13-30). Nous ne savons rien de la manière dont Boéthos lisait le *De interpretatione.* Cependant, sa mention des concepts amène à penser qu'il reprenait la doctrine de la signification du premier chapitre du *De*

1. Encore une fois, on pourrait proposer un parallèle avec Ockham : voir C. Panaccio, *Ockham on Concepts*, Aldershot, 2004, p. 23-27.

2. S. Menn signale à ce propos un passage du second commentaire de Boèce au *De interpretatione*, passage qui pourrait venir de Porphyre paraphrasant Boéthos (Boèce, *In De Int. II*, 7.12-17). Boèce oppose le sujet du *De interpretatione* et les sujet des *Catégories :* « "Inasmuch as speech [vox] signifies thoughts, it is divided into two parts, noun and verb ; but inasmuch as speech by means of thoughts indicates things [res] which are the subjects of thought, Aristotle divided the number of signifying speeches into ten categories" (7,12-17). So the *De Interpretatione*'s division of simple signifying speeches into two kinds, and its analysis of sentences founded on that division, depends only on the relation between words and thought, while the *Categories*' tenfold division of these same nouns and verbs according to the categories that they signify depends on the ternary relation between words, thought and things » (voir Menn, « Andronicus and Boethus », p. 27).

interpretatione et se proposait d'élucider le statut des concepts mentionnés par Aristote. C'est dans ce cadre qu'il aurait pu faire allusion à *De anima* III 6 pour s'opposer à la position d'Andronicos et montrer que la doctrine du *De interpretatione* et celle du *De anima* étaient bel et bien compatibles. C'est d'ailleurs la solution qu'adoptera, parmi les interprètes modernes, Friedrich A. Trendelenburg[1].

d. Parallèle Simplicius/Dexippe

Avant de clore cette section, il peut être intéressant de comparer dans le détail les passages parallèles de Simplicius et de Dexippe :

Simplicius, *In Cat.* 41.28-42.3	Dexippe, *In Cat.* 9.22-10.2
[**a**] ὁ δὲ Βόηθος μόνα λεγόμενα καὶ σημαινόμενα τὰς νοήσεις εἶναί φησι παρὰ τοῖς ἀρχαίοις· [**c**] οὐ γὰρ εἶναι τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ' ἐν διανοίαις καὶ ταῖς τοῦ νοῦ διεξόδοις, [**d**] ὡς καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ ψυχῆς λέγει. Ἀλλὰ καὶ ἡ διάνοια διὰ τοῦ λόγου σημαίνεται.	[**a***] μόνα δὲ σημαινόμενα οἱ ἀρχαῖοι λέγουσι τὰ νοήματα[2]. [**b***] Ἐπειδὴ περὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ ταῦτα καὶ ἀπὸ τῶν πραγμάτων, προηγουμένως μὲν τὰ νοήματα, κατὰ δεύτερον δὲ λόγον καὶ τὰ πράγματα σημαίνεται· [**c***] οὐ γάρ ἐστι τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ καὶ ἐν ταῖς διεξόδοις τοῦ νοῦ. [**d***] λέγει γοῦν αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἐν τῷ τρίτῳ τῶν Περὶ ψυχῆς οὕτως· 'ἡ μὲν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις οὔτε ἀληθὴς οὔτε ψευδής, ἐν οἷς δὲ ἤδη τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη τῶν νοημάτων'[3].

La place du passage dans les deux commentaires est différente : Dexippe prend en compte la signification de τὸ λεγόμενον dans la section du proème où il est question du σκοπός (*In Cat.* 6.27-10.32), tandis que chez Simplicius cette discussion se trouve, comme nous venons de le voir, dans le commentaire de *Cat.* 2, 1^a16. Il faut aussi noter que Dexippe,

1. Voir F. A. Trendelenburg, *Aristotelis De anima libri tres*, Jena, 1833, p. 117.

2. Nous suivons la ponctuation proposée par J. Dillon, *Dexippus : On Aristotle Categories*, Londres et Ithaca (NY), 1990, p. 28, n. 16 : il faut rattacher ἐπειδή à ce qui suit et non à ce qui précède.

3. « Les anciens disent que les concepts sont les seuls signifiés. Puisqu'ils portent sur les réalités et dérivent des réalités, les concepts sont donc signifiés primordialement, tandis que les réalités ne le sont qu'en second lieu. Le fait d'être vrai ou faux n'est pas en effet dans les réalités, mais en pensée, c'est-à-dire dans les processus de l'esprit. En tout cas, Aristote en personne s'exprime ainsi au troisième livre *De l'âme* : "la conceptualisation des indivisibles n'est à ce stade ni vraie ni fausse ; les choses, en revanche, au stade desquelles sont le faux et le vrai sont une composition des concepts déterminée" ».

à son habitude, ne mentionne pas explicitement les auteurs qu'il utilise aussi bien directement (Jamblique) qu'indirectement (Boéthos). De fait, la section de Dexippe ne coïncide avec le passage correspondant de Simplicius que dans la citation de Boéthos (Simplicius, *In Cat.* 41.28-42.2 = Dexippe, *In Cat.* 9.22-27). La longue section de Dexippe rapporte, pour le reste, les arguments proposés par Sosigène, l'un des maîtres d'Alexandre[1], en faveur aussi bien de la thèse selon laquelle les λεγόμενα sont les choses que de la thèse contraire, selon laquelle ils sont les mots. Aucune trace de ces arguments ne se trouve en revanche chez Simplicius. C'est après avoir rapporté les arguments de Sosigène que Dexippe insère la citation anonyme de Boéthos, pour approfondir ensuite la position qu'elle est censée représenter (les concepts sont ce qui est signifié en premier lieu par les mots) et pour parvenir à la solution inclusive du problème (les catégories sont les mots qui signifient les concepts de manière primaire et les choses de manière secondaire : Dexippe, *In Cat.* 10.2-27).

La différence la plus importante entre les deux passages parallèles porte sur deux lignes [**b***], que l'on trouve chez Dexippe mais pas chez Simplicius (Dexippe, *In Cat.* 9.23-25). Les concepts, nous dit-on, sont au sujet des réalités et dérivent des réalités : c'est pourquoi le λόγος signifie les concepts primordialement et les choses en second lieu. Ce passage se situe entre la phrase initiale de la citation (anonyme chez Dexippe) selon laquelle, pour les anciens, les concepts sont les seuls signifiés ([**a***] Dexippe, *In Cat.* 9.22-23) et la phrase selon laquelle le vrai et le faux ne se trouvent pas dans les choses, mais dans la pensée et dans les processus de l'esprit ([**c***] Dexippe, *In Cat.* 9.25-26). [**a***] et [**c***] correspondent aux passages [**a**] et [**c**] de Simplicius, alors que l'on ne trouve [**b***] que chez Dexippe. On peut donc supposer que Dexippe a ajouté [**b***] ou que Simplicius a omis ce passage. Des deux hypothèses, la première est peut-être la plus probable. Tout d'abord, le témoignage de Simplicius sur Boéthos est généralement plus complet et précis — il suffira de rappeler qu'on ne trouve la première des deux citations sur le sens de τὸ λεγόμενον que chez Simplicius. De fait, [**b***] semble bien être un ajout de Dexippe, dont le but est d'harmoniser la paraphrase de Boéthos à sa discussion du σκοπός tripartite des *Catégories*.

À rebours, ces mots pourraient cependant nous donner des informations intéressantes sur Boéthos. Non pas tant la remarque que les

1. Sur cet exégète, voir P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, II, p. 335-360. Nous savons par Simplicius que Jamblique rapportait l'opinion d'Alexandre d'Aphrodise (Simplicius, *In Cat.* 41.21-22). Comme le remarque Luna (*Simplicius : Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote. Chapitres 2-4*, p. 83), « [c]et élément pourrait être un indice, si faible soit-il, du fait que tout le passage de Dexippe concernant Sosigène (p. 7, 4-9, 22) est, lui aussi, tiré du commentaire de Jamblique, car on peut s'imaginer que celui-ci, avant de citer Alexandre, avait cité son maître, c'est-à-dire Sosigène ».

concepts sont signifiés de manière primordiale et les choses en second lieu : une telle thèse ne paraît pas s'accorder avec la position de Boéthos qui définit la signification des mots par leur relation aux choses et la signification des énoncés par leur relation aux concepts. Dexippe semble paraphraser ici la position de Boéthos dans le cadre de la doxographie sur le *skopos* du traité : c'était, précisément, le but de Jamblique. Ce qui est intéressant, en revanche, tient dans la précision que les concepts sont à propos des réalités et dérivent des réalités (περὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ ταῦτα καὶ ἀπὸ τῶν πραγμάτων). On retrouve en effet la tournure περί + génitif que nous avons déjà rencontrée pour caractériser le rapport entre le λόγος et les πράγματα (fr. 11 = Simplicius, *In Cat.* 41.8). Puisque les énoncés n'ont pour Boéthos aucune autre signification que les concepts, on peut supposer que la remarque sur le statut des concepts chez Dexippe provient, en dernière instance (et *via* Jamblique), de Boéthos. Les énoncés signifient certes les concepts, mais ces concepts dérivent des choses et portent sur les choses : c'est pourquoi les énoncés ne signifient pas les choses comme les noms (les énoncés ne sont pas énoncés *des* choses), mais ils sont néanmoins au sujet des choses, car ils signifient des concepts qui dérivent des choses et sont au sujet d'elles (au sens, probablement, où les concepts sont un signe des choses dont ils dérivent et sont capables de les représenter). Ces conclusions sont assez hypothétiques, mais tous ces indices pourraient pointer vers ce qu'était la position de Boéthos. En ce qui concerne la citation d'Aristote que nous trouvons chez Dexippe, il est impossible d'établir si elle se trouvait déjà chez Boéthos.

Résumons. Boéthos tient les catégories pour des mots signifiants. Les mots signifient les choses extra-mentales par la médiation des concepts, ou conceptions, qui, à leur tour, sont des êtres simplement mentaux. D'où sa formule du *skopos* du traité, qui ne mentionne que mots et choses mais tait les concepts. Tout ce que les mots signifient de réel, ce sont les choses particulières. En ce qui concerne la sémantique des énoncés, en revanche, les énoncés ne sont pas les noms des choses, il n'y a pas d'objets propositionnels. Les énoncés ne signifient que nos pensées, même si celles-ci portent sur les choses et dérivent des choses.

§ 3. Les onymes : fr. 7-10

Le troisième groupe de fragments (fr. 7-10) porte sur l'exégèse de *Cat.* 1 et, notamment, sur le classement de ce qu'on appelle, dans les débats récents, les « onymes ». Il s'agit d'un dossier bien étudié, surtout en

raison du rôle qu'y joue Speusippe[1]. Il est probable que les renseignements sur Speusippe chez Simplicius proviennent en dernière instance de Boéthos *via* Porphyre[2]. Nous n'aborderons pas, quant à nous, le sens de la doctrine de Speusippe en elle-même ni son rapport à celle d'Aristote. Notre but sera plutôt de reconstruire la position de Boéthos sur les onymes et de comprendre pourquoi, dans un tel contexte, il faisait allusion aux thèses de Speusippe.

Le premier passage (fr. 7 = Simplicius, *In Cat.* 25.10-26.2) se trouve dans la discussion que Simplicius consacre à l'aporie suivante : Aristote a appelé « homonymes » les choses dont le nom seul est commun, alors que l'homonymie se trouve aussi dans les verbes, les participes et les conjonctions (*In Cat.* 25.10-14). Simplicius mentionne une première solution anonyme (cf. *In Cat.* 25.14 : λέγουσι δὲ πρὸς τοῦτο) : « nom » se dit en trois sens : (1) nom propre ; (2) appellatif (ou nom commun) ; (3) toutes les parties du discours[3]. Dans sa définition, Aristote aurait employé « nom » au troisième sens, ce qui résolvait l'aporie. Ensuite, Simplicius rapporte l'opinion de Boéthos sur la signification de « nom ». Nous ne savons pas s'il s'agit là de la réponse de Boéthos à la même aporie, ou si Boéthos présentait ce développement dans un autre contexte. Dans ce dernier cas, Porphyre — qui est derrière cette section de Simplicius — aurait utilisé la doctrine de Boéthos sur la signification de « nom » pour répondre à l'aporie sur les homonymes. Simplicius rapporte que, selon Boéthos, « nom » se dit en deux sens : (1) ce qui est précédé par l'article : c'est le nom dans son sens propre (ὃ [...] ἰδίως ὄνομα λέγεται) ; (2) ce qui s'applique à tous les éléments du discours (τὸ ἐφ' ἅπαντα τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα διατεῖνον : Simplicius, *In Cat.* 25.18-20). La paraphrase de Simplicius se poursuit ainsi : quand nous recherchons, eu égard à n'importe quel mot, s'il est homonyme, nous le faisons précéder de l'article, qu'il s'agisse des noms au sens propre, ou des autres mots. Nous disons donc « le "chien" est homonyme » ou encore « le "s'est asservi" est homonyme ». Ainsi « est-ce à bon droit qu'<Aristote> dit que le "nom" est chose commune aux "homonymes", puisque tous contractent la marque propre du nom dès lors qu'on leur antépose un article » (Simplicius, *In*

1. Voir Barnes, « Speusippus and Aristotle on Homonymy » ; L. Tarán, « Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy », *Hermes* 106, 1973, p. 73-99 ; C. Luna, *Simplicius. Commentaire sur les* Catégories*. Traduction commentée sous la direction de Ilsetraut Hadot*, Fascicule III, *Préambule aux Catégories / Commentaire aux premier chapitre des Catégories (p. 21-40, 13 Kalbfleisch)*, Leiden, 1990, p. 159-164.

2. Voir Tarán, « Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy », p. 76-78.

3. Voir F. Ademollo, « Names, Verbs, and Sentences in Ancient Greek Philosophy », dans M. Cameron et R. J. Stainton (eds.), *Linguistic Content : New Essays on the History of Philosophy of Language*, Oxford, 2015, p. 33-54, p. 34 : dans l'usage grec ordinaire, « the term [ὄνομα] is usually applied not only to proper and common nouns but also to pronouns, adjectives, adverbs, and verbs in the participle and infinitive mood ».

Cat. 25.24-26). Simplicius ajoute que les expressions ainsi formées ressemblent aux noms que l'on appelle indéclinables : « le s'être asserv-i », « du s'être asserv-i », « pour le s'être asserv-i ». Nous retrouvons ce développement dans le commentaire par questions et réponses de Porphyre, sans la mention de Boéthos et sous une forme plus synthétique (voir Porphyre, *In Cat.* 62.1-6). Comme le remarque Luna, la différence entre les deux solutions présentées par Simplicius (à savoir la première solution anonyme et celle qui s'inspire de Boéthos) « consiste en ce que, dans la première, "ὄνομα" est pris dans le sens large du mot, tandis que dans la deuxième il est pris dans le sens strict. Cependant le résultat est le même : l'homonymie ne concerne pas seulement les noms, mais aussi d'autres parties du discours »[1].

Il faut d'abord délimiter ce que, dans le passage de Simplicius, on peut attribuer à Boéthos avec certitude. Il n'y a aucun doute sur les premières lignes (Simplicius, *In Cat.* 25.18-20), là où le nom de Boéthos se trouve associé à la distinction entre le sens propre et le sens plus générique de ὄνομα. La définition de « nom » au sens propre proposée par Boéthos frappe par sa brièveté. Comme le remarque Luna, « l'article est [...] la partie du discours qui se caractérise par le fait d'être placée avant le nom (cf. Denys le Thrace, *Ars grammatica*, p. 61, 2-3) » mais « le nom n'est jamais caractérisé par les grammariens anciens comme étant la partie du discours qui est précédée de l'article »[2]. Le caractère laconique de la définition proposée par Boéthos est d'autant plus surprenant qu'elle s'écarte des définitions de « nom » apparaissant dans le *De interpretatione* et dans le *Sophiste*. Aristote caractérise le nom comme « un son vocal signifiant par convention, sans référence à un temps, et dont aucune partie, considérée séparément, n'est signifiante » (*De interpretatione* 2, 16ᵃ19-21, trad. Dalimier légèrement modifiée)[3] ; Platon caractérise le verbe comme le signe vocal (σημεῖον τῆς φωνῆς) qui s'applique aux actions et le nom comme le signe vocal qui s'applique à ceux qui les font (Platon, *Sophiste* 262A)[4].

Pour élucider ce passage, il faut d'abord remarquer que Boéthos oppose le nom pris au sens propre non pas à toute autre expression linguistique, mais aux autres éléments du *logos* (τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα). Or, comme nous avons vu plus haut, Boéthos n'assignait ce statut qu'au

1. Luna, *Simplicius. Commentaire sur les* Catégories, Fascicule III, p. 62.

2. *Ibid.*, p. 12, n. 31. On trouve la même définition dans le passage parallèle de Porphyre, *In Cat.* 62.2 et aussi dans Porphyre, *In Cat.* 57.31-32, lors de la discussion de la « double imposition » des mots. Comme nous l'avons remarqué plus haut, il est probable que Porphyre emprunte à Boéthos des détails de cet exposé.

3. Ὄνομα μὲν οὖν ἐστι φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον.

4. Pour les détails, voir Ademollo, « Names, Verbs, and Sentences in Ancient Greek Philosophy ».

nom et au verbe, à savoir aux parties signifiantes du discours (voir fr. 4 = Simplicius, *In Cat.* 11.25). Supposons que Boéthos ait eu sous les yeux l'aporie évoquée par Simplicius : Aristote a négligé qu'il y a homonymie aussi bien dans les verbes et dans les conjonctions que dans les noms. Boéthos aurait d'abord répondu qu'il ne faut pas faire mention des conjonctions parce que celles-ci ne sont pas des parties signifiantes du discours. Ne restent donc en jeu que les noms et les verbes, à savoir les éléments du *logos*. Or, poursuivrait Boéthos, l'on peut employer « nom » en deux sens : on bien au sens propre, d'après lequel « nom » désigne les éléments du *logos* précédés de l'article, ou bien au sens générique, « nom » désignant alors tous les éléments du *logos*, soit les noms au sens propre (à savoir les éléments du *logos* précédés de l'article) soit les verbes. Pour Boéthos, l'homonymie ne s'applique qu'aux parties signifiantes du discours et l'on peut appeler ces parties « noms » ou bien au sens propre de ce terme, ou bien en un sens plus général.

Ces remarques pourraient expliquer pourquoi Boéthos définit le nom au sens propre, de manière laconique, comme la partie du discours précédée de l'article. Boéthos ne viserait pas en effet ici à donner une définition complète de « nom », mais se contenterait d'évoquer le fait d'être précédé de l'article comme l'aspect distinctif du nom au sens propre à l'intérieur des éléments du *logos*. Peut-être Boéthos tenait-il la présence de l'article pour l'indice que les noms au sens propre se réfèrent à des substances (donc à des choses indépendantes) : par les noms, nous pouvons montrer des choses dans le monde. Si tel était le cas, la mention de l'article dans la définition du nom au sens propre pourrait viser à distinguer cet usage de l'article (placé usuellement devant les noms qui désignent des substances) de l'usage de l'article pouvant précéder n'importe quel mot (les noms, les verbes et même les mots non signifiants). Une telle fonction de l'article grec, comparable à nos guillemets, est bien connue : dans de tels cas, on utilise l'article au neutre (τὸ X) pour se référer aux mots eux-mêmes (on appelle ce phénomène « autonymie »)[1]. Boéthos soulignerait que le nom au sens propre est la partie du discours qui est précédée de l'article véritable.

Le sens plus général de « nom » comprend en revanche aussi les autres éléments du *logos*, à savoir les verbes dont, comme nous l'avons suggéré plus haut, les corrélats réels sont pour Boéthos les propriétés particulières inhérentes aux substances. Les verbes aussi désignent des êtres, mais ils ne désignent pas des substances indépendantes. Peut-être Boéthos regardait-il le fait que les verbes ne sont pas précédés de l'article comme un indice pointant vers ce fait : les verbes signifient des êtres dans le monde (les propriétés), mais non des substances,

1. Voir J. Barnes, *Porphyry. Introduction*, Translated with an Introduction and Commentary, 2003, p. 319-322.

des choses indépendantes. En suggérant qu'on peut appeler les verbes « noms », mais point au sens propre, Boéthos pouvait se fonder sur Aristote, qui considère les verbes comme des noms au sens générique : « lorsqu'ils sont émis eux-mêmes par eux-mêmes, les verbes valent pour des noms et signifient quelque chose » (*De interpretatione* 3, 16b19-20, trad. Dalimier modifiée). Pour Platon aussi bien, les verbes sont des noms au sens générique (voir Platon, *Sophiste*, 261D)[1]. Bref, selon notre hypothèse, Boéthos considérait qu'Aristote avait parfaitement raison d'utiliser « nom » dans la définition des homonymes, car ce terme peut désigner toute partie signifiante du discours, à savoir tout élément du *logos*. Les noms au sens propre sont précédés de l'article et cela marque le fait qu'ils désignent des substances. Les verbes ne sont pas précédés de l'article et ne désignent pas des substances mais, néanmoins, des choses réelles, à savoir des propriétés inhérentes aux substances. Boéthos a pu introduire ces précisions sans faire référence à l'aporie évoquée par Simplicius : dans ce cas, il a tout simplement expliqué la présence de « nom » dans la définition des homonymes en *Cat.* 1.

La suite du texte de Simplicius pose des questions supplémentaires. Le parallèle avec le commentaire conservé de Porphyre suggère que Boéthos est toujours à l'arrière-plan. Cependant, la paraphrase de Simplicius est peut-être trompeuse. Le commentateur glose les mots qui précédent en disant que, lorsque nous recherchons si quelque mot que ce soit est homonyme, nous le faisons précédér de l'article, et ce « pareillement pour les noms au sens propre et pour les autres mots ». Simplicius évoque donc cette fonction de l'article comparable à nos guillemets : dans de tels cas, on utilise l'article pour se référer aux mots eux-mêmes et on aura des noms de mots ou d'expressions. Pour Simplicius, en vertu de cet usage de l'article, n'importe quel mot peut être vu comme analogue aux noms au sens propre, ce qui permettrait de répondre ainsi à l'aporie initiale portant sur l'absence de référence aux verbes et aux conjonctions. Tout cela paraît conforme à l'univers de pensée de Simplicius. De fait, on peut douter que de telles précisions se trouvaient déjà chez Boéthos — c'est-à-dire, plus précisément, que Boéthos faisait vraiment allusion à « quelque mot que ce soit » (ἐφ᾽ ὁποιασοῦν λέξεως : Simplicius, *In Cat.* 25.20). Si tel était le cas, ce que l'on ne saurait bien entendu exclure, ce n'était peut-être qu'à titre d'exemple, pour élucider l'usage de l'article qu'on peut appliquer aussi aux verbes. Car, comme on vient de le voir, Boéthos tenait la distinction entre le sens propre et le sens générique de « nom » pour restreinte aux éléments du *logos*, donc aux mots *signifiants :* elle ne s'applique pas à n'importe quelle

1. Voir Ademollo, « Names, Verbs, and Sentences in Ancient Greek Philosophy », p. 43-44.

expression. Il faut noter, par ailleurs, que les exemples fournis par Simplicius ne portent que sur des verbes, dont le statut, une fois précédés de l'article, est assimilé à celui des noms indéclinables. Par ailleurs, dans la version abregée de cet argument chez Porphyre, il n'y a aucune référence à « quelque mot que ce soit » : l'argument ne porte que sur les parties du *logos* et donc (selon la doctrine de Boéthos) sur le nom et sur le verbe :

> C'est que le mot «nom» ne s'applique pas seulement aux mots qui possèdent proprement le caractère nominal, ceux que précèdent les articles, mais à chaque partie du discours [ἐπὶ παντὸς μέρο<υ>ς λόγου]. Lorsqu'on examine en effet si elles sont équivoques, ces parties sont, elles aussi, exprimées avec un article qui précède et se comportent à tout le moins comme les termes qui ne présentent qu'un seul cas : nous pouvons dire, par exemple : «*Le* (verbe) "se faire un esclave", qui est équivoque» et ainsi de suite. «Nom» est donc pris pour ce qui s'applique en commun à chaque partie du discours (Porphyre, *In Cat.* 62.1-6, trad. Bodéüs).

S'il en est ainsi, on peut supposer que Simplicius se livre à une paraphrase légèrement inexacte. Voici comment nous reconstruirions l'argument de Boéthos. Celui-ci — ou bien dans la réponse à l'aporie évoquée par Simplicius ou bien dans l'explication de la mention des noms au début des *Catégories* — limitait l'homonymie aux noms et aux verbes, à savoir aux parties du discours, qui se réduisent aux mots signifiants. Pour Boéthos, les parties du discours signifient dans la mesure où elles se réfèrent à des choses. Les noms au sens propre se réfèrent à des substances, à des choses réelles et singulières : c'est pourquoi les noms sont précédés de l'article ; l'article fait office de marqueur pointant vers le fait que les noms montrent des choses. Les verbes sont eux aussi des mots signifiants et on peut les appeler des « noms » au sens générique du terme. De fait, les verbes signifient dans la mesure où ils se réfèrent à des propriétés inhérentes aux substances. Ils ne sont pas précédés de l'article, qui est la marque des noms au sens propre. On peut cependant utiliser l'article y compris avec les verbes, en vertu d'un usage touchant n'importe quel mot, jusqu'aux conjonctions. Cet usage « autonymique » de l'article permet d'envisager les verbes comme des termes indéclinables.

Dans toute cette discussion, Boéthos manipule l'homonymie comme une propriété de mots et non de choses. Il suit de là que la distinction des onymes qui ouvre les *Catégories* ne classe pas, à ses yeux, des choses, mais des mots. Il s'agit d'un aspect bien connu de son exégèse qu'on a rattaché à Speusippe — en tant que la doctrine de ce dernier serait différente de celle d'Aristote, qui pour sa part regardait les onymes comme des choses. À l'encontre d'une telle lecture, Barnes a suggéré que c'est Boéthos qu'il faut créditer de cette interprétation des onymes comme propriétés linguistiques, raison pour laquelle il aurait présenté

la division des onymes chez Aristote et chez Speusippe comme une classification de mots[1]. Comme nous l'avons annoncé plus haut, nous ne visons pas ici à reconstruire la doctrine de Speusippe. Nous ne chercherons donc pas à établir si la division des onymes proposée par ce dernier était à l'origine une division de mots ni si elle se distinguait pour cette raison de celle d'Aristote. Il paraît néanmoins certain que Boéthos considère les onymes comme des mots et non des choses. Cette position pouvait bien sûr se rattacher à la doctrine du *skopos* des *Catégories* défendue par Boéthos. Il faut toutefois préciser aussi que selon notre reconstruction, Boéthos n'affirmait pas que les onymes sont des mots « de n'importe quel type grammatical » (*contra* Barnes)[2]. Car ce ne sont que les éléments du *logos* qui sont classés dans la division qui ouvre les *Catégories* et cette position de Boéthos est conforme à sa conception du sujet des *Catégories*, qui selon lui consiste non pas dans tous les types de mots, mais dans les mots signifiants.

Le fr. 8a (= Simplicius, *In Cat.* 29.28-30.3 = Porphyre, 51F Smith) a attiré l'attention des interprètes parce qu'il donnait deux renseignements importants sur le commentaire de Boéthos ainsi que, plus généralement, sur la tradition des *Catégories*. Le passage se trouve dans la section consacrée à la définition des homonymes, à savoir — selon le texte transmis par les manuscrits — Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος (*Cat.* 1, 1ᵃ1-2). Simplicius explique en premier lieu que Speusippe se contentait de dire « l'énoncé est différent » (Simplicius, *In Cat.* 29.5 = Speusippe, fr. 32b Lang). Si l'on prend Simplicius au pied de la lettre, on peut supposer que la définition de Speusippe était la suivante : Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ λόγος ἕτερος[3]. Après avoir critiqué la définition de Speusippe, Simplicius introduit des précisions sur le sens de λόγος et sur la nécessité d'y ajouter les mots τῆς οὐσίας (Simplicius, *In Cat.* 29.14-24). Il passe ensuite à une aporie de Nicostrate : en ajoutant τῆς οὐσίας, Aristote aurait

1. Voir Barnes, « Speusippus and Aristotle on Homonymy », p. 299-300. Un parallèle intéressant se trouve dans les *Définitions* d'Aquilius, texte issu de l'aristotélisme impérial, où l'homonymie et la synonymie sont définies comme des propriétés d'expressions : [36] Ὁμωνυμία ἐστὶ λέξις σημαντικὴ πλειόνων πραγμάτων· ἢ ὁμωνυμία ἐστὶ λέξις πλειόνων δηλωτικὴ φωνῇ μόνῃ κοινωνούντων. [37] Συνωνυμία ἐστὶ λέξις πλειόνων πραγμάτων δηλωτικὴ κοινωνούντων καὶ ὀνόμασι καὶ πράγμασιν. Voir M. Rashed, « Les *Définitions* d'Aquilius », *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 55, 2012, p. 131-172, p. 153, § 36-37 (repris dans *L'héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, 2016, p. 173-240, p. 178).

2. Barnes, « Speusippus and Aristotle on Homonymy », p 299.

3. Voir Barnes, « Speusippus and Aristotle on Homonymy », p. 293-294. Selon Barnes, le silence de Simplicius sur les mots τῆς οὐσίας chez Speusippe laisse cependant penser que celui-ci ne les rejetait pas de sa définition : on aurait donc Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος.

indûment limité l'homonymie à la seule catégorie de la substance (Simplicius, *In Cat.* 29.24-28). Simplicius rapporte la réponse de Porphyre où l'on trouve la référence à Boéthos (*In Cat.* 29.28-30.3). Selon Porphyre, Boéthos ne connaissait pas la leçon τῆς οὐσίας. Ce qui le prouve serait que dans son exégèse littérale du texte (ἐξηγούμενος [...] καθ' ἑκάστην λέξιν), Boéthos passait sous silence la précision τῆς οὐσίας : elle ne figurait donc pas dans son exemplaire. De même, ajoute Porphyre, Andronicos lui aussi laisse ces mots de côté dans sa paraphrase (Simplicius, *In Cat.* 30.3-5). Porphyre explique ensuite qu'il faut ajouter l'expression τῆς οὐσίας, retenue par Herminus et les autres commentateurs, et donne pour finir une explication philosophique de la présence de τῆς οὐσίας, sur laquelle nous pouvons ne pas nous attarder ici (Simplicius, *In Cat.* 30.5-15). Ce passage donne d'abord un renseignement important sur le type d'ouvrage rédigé par Boéthos : il s'agissait d'un commentaire κατὰ λέξιν, à la différence de celui d'Andronicos, qui était une paraphrase[1].

Le passage de Simplicius trouve un parallèle chez Dexippe (fr. 8b = Dexippe, *In Cat.* 21.18-19). Celui-ci a attiré l'attention des interprètes. Dexippe attribue à Boéthos et à Andronicos la mention du fait que l'expression τῆς οὐσίας manquerait dans certains manuscrits. Si cela était vrai, il faudrait attribuer aux deux commentateurs un travail éditorial : ils auraient comparé les manuscrits pour parvenir à établir le texte du traité. Simplicius permet pourtant de reconstituer un scénario différent. Comme l'a noté Barnes, Dexippe fournit une paraphrase maladroite du commentaire perdu de Porphyre qui, comme en témoigne Simplicius, avait un tout autre sens : Porphyre disait bien plutôt que l'expression τῆς οὐσίας devait manquer dans certains manuscrits parce que Boéthos et Andronicos n'en font pas mention[2]. Cela, comme nous venons de le voir, est d'autant plus significatif dans le cas de Boéthos, qui avait rédigé un commentaire κατὰ λέξιν. Simplicius permet donc de conclure que l'exemplaire des *Catégories* utilisé par Boéthos ne contenait pas τῆς οὐσίας ; il ne suggère pas que Boéthos avait comparé les manuscrits disponibles pour collationner le texte de ce passage, *a fortiori* de l'ensemble du traité.

Les deux derniers passages de ce dossier sont les mieux étudiés. Au fr. 9 = Simplicius, *In Cat.* 36.28-31, la référence à Boéthos se trouve, encore une fois, à l'intérieur d'une longue citation du commentaire perdu de Porphyre. Le passage est consacré à la notion de synonymie et, plus

1. Voir R. Sorabji, « Introduction : Seven Hundred Years of Commentary and the Sixth Century Diffusion to other Cultures », dans R. Sorabji (ed.), *Aristotle Re-Interpreted : New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, London, 2016, p. 1-80, p. 5. Pour une discussion approfondie, voir Griffin, *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire*, p. 185-186.

2. Voir J. Barnes, « Roman Aristotle », dans J. Barnes et M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 1997, p. 1-69, p. 30.

précisément, à la comparaison entre l'usage aristotélicien de συνώνυμος et l'usage des stoïciens. Nous ne nous attarderons pas sur le contenu de cette citation, qui a déjà fait l'objet d'analyses approfondies[1]. À la fin, Porphyre explique :

> [...] lorsque l'étude porte sur la pluralité des mots et la variété des noms applicables à chaque chose, ce qui est le cas dans la *Poétique* et dans le troisième livre de la *Rhétorique*, nous avons besoin de l'autre type de synonyme, celui que Speusippe appelait «polyonyme». Et Boéthos a tort de dire qu'Aristote a laissé de côté les choses qu'on appelle «synonymes» chez les modernes, mais que Speusippe appelait «polyonymes». Il ne les a point laissées de côté, en effet, mais s'en est fait l'écho dans d'autres ouvrages, où il était approprié d'en traiter (Simplicius, *In Cat.* 36.25-31)[2].

C'est Simplicius qui identifie « l'autre type de synonyme » à l'usage stoïcien de συνώνυμος, à savoir τὰ πολλὰ ἅμα ἔχοντα ὀνόματα (Simplicius, *In Cat.* 36.9-10). C'est donc le sens stoïcien de « synonyme » qui correspondrait à l'usage speusippéen de « polyonyme » : un *item* qui a plusieurs noms, chacun pourvu de la même définition (voir, aussi, Alexandre, *In Metaph.* 247.27-29 ; Porphyre, *In Cat.* 69.1-2). Pour Porphyre, Aristote a bien connu ce sens de « synonyme », qu'il avait réservé aux ouvrages autres que les *Catégories*, à savoir la *Rhétorique* et la *Poétique*[3]. Selon Boéthos, en revanche, Aristote a négligé la signification moderne de « synonyme » (à savoir la signification stoïcienne, comme nous pouvons le reconstruire à partir du contexte), alors que Speusippe l'avait déjà vue, car cette signification correspondait à son usage de « polyonyme ».

Trois pages plus bas, le nom de Boéthos revient encore une fois (fr. 10 = Simplicius, *In Cat.* 38.19-24). Simplicius (qui se fonde, selon toute vraisemblance, sur le commentaire perdu de Porphyre) rapporte que selon Boéthos, Speusippe a adopté une division « embrassant tous les noms » : parmi les noms, dit Speusippe — ou Boéthos : le texte de Simplicius n'est pas clair —, « les uns sont tautonymes, les autres hétéronymes. Et des tautonymes, les uns sont homonymes et les autres sont synonymes, si nous entendons les synonymes selon l'usage des anciens. Des hétéronymes, en revanche, les uns sont, dit-il, proprement hétéronymes, les autres polyonymes, les autres enfin paronymes. Ce que sont les homonymes, synonymes, paronymes, on l'a déjà expliqué. Les

1. Voir Tarán, « Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy », p. 87 ; Luna, *Simplicius. Commentaire sur les* Catégories, fascicule III, p. 162.

2. ἔνθα δὲ περὶ τὰς πλείους φωνὰς ἡ σπουδὴ καὶ τὴν πολυειδῆ ἑκάστου ὀνομασίαν, ὥσπερ ἐν τῷ Περὶ ποιητικῆς καὶ τῷ τρίτῳ Περὶ ῥητορικῆς, τοῦ ἑτέρου συνωνύμου δεόμεθα, ὅπερ πολυώνυμον ὁ Σπεύσιππος ἐκάλει. καὶ οὐ καλῶς ὁ Βόηθος παραλελεῖφθαι τῷ Ἀριστοτέλει φησὶ τὰ παρὰ τοῖς νεωτέροις καλούμενα συνώνυμα, ἅπερ Σπεύσιππος ἐκάλει πολυώνυμα· οὐ γὰρ παραλέλειπται, ἀλλ᾽ ἐν ἄλλαις πραγματείαις, ἐν αἷς ἦν οἰκεῖος ὁ λόγος, παρείληπται.

3. Sur ces références, voir les études mentionnées *supra*, p. 109, n 1.

polyonymes etc. (ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν ἄλλων ἀποδέδοται, πολυώνυμα δέ κτλ.) » (Simplicius, *In Cat.* 38.19-24). Ce passage soulève des questions. (1) À qui le « nous » dans la phrase « si nous entendons (ἀκουόντων ἡμῶν) par synonymes ... » (*In Cat.* 38.22) se réfère-t-il ? Le parallèle avec Simplicius, *In Cat.* 36.29 montre sans l'ombre d'un doute qu'il s'agit de Boéthos : c'est lui (et ce n'est évidemment pas Speusippe) qui comparait l'usage moderne (à savoir stoïcien) de « synonyme » à l'usage ancien (à savoir aristotélicien) ; (2) Qui est le sujet de φησί à la ligne 38.20 ? Selon Barnes, il s'agirait de Boéthos ; selon Tarán, de Speusippe (et donc le φησί ferait partie de la citation *verbatim* de Speusippe chez Boéthos). Ce différend n'est pas très important pour la compréhension du passage. Quelle que soit la lecture que l'on en fait, il s'agit d'une division rapportée par Boéthos et attribuée par Boéthos à Speusippe[1]. (3) Où la citation de Boéthos finit-elle ? L'hypothèse la plus vraisemblable, proposée par Tarán et acceptée par Barnes, est que la citation se clôt avec les mots τὰ δὲ παρώνυμα (Simplicius, *In Cat.* 38.24). Par le verbe ἀποδέδοται (« l'on a déjà expliqué ») dans la phrase suivante, Simplicius ferait allusion, selon Tarán, à sa propre explication ; selon Barnes, Simplicius pourrait se référer à l'explication donnée par Aristote[2].

Ces deux passages nous informent sur certains points de l'exégèse de Boéthos, que nous pouvons synthétiser comme suit :

1) Boéthos comparait l'usage de « synonyme » chez Aristote à l'usage de « synonyme » chez les modernes, à savoir les stoïciens. Il faut replacer cet aspect de son exégèse dans un cadre plus vaste. Nous avons essayé de montrer que Boéthos développait sa sémantique en dialogue critique avec les stoïciens et que, dans sa doctrine des énoncés, il défendait la position des anciens (à savoir d'Aristote) contre leur doctrine du *lekton*. Les références aux anciens chez Simplicius, *In Cat.* 38.22 et *In Cat.* 41.29 et la référence aux modernes chez Simplicius, *In Cat.* 36.29 sont partie intégrante de ce dispositif.

2) Boéthos tenait apparemment la discussion fournie dans les *Catégories* pour incomplète. De ce point de vue, il semble qu'il ait jugé que les modernes avaient apporté quelque nouveauté avec leur usage de « synonyme ». À son avis, toutefois, Speusippe complétait déjà sur ce point les lacunes d'Aristote. Il revient à Speusippe, et non à Aristote, d'avoir fourni une division embrassant tous les noms et englobant les polyonymes, à savoir les synonymes au sens moderne de ce terme.

3) Nous savons que Boéthos avait un goût prononcé pour les classements et les divisions exhaustives[3]. Son intérêt pour Speusippe pourrait

1. Voir Barnes, « Speusippus and Aristotle on Homonymy », p. 291-292.

2. Voir Tarán, « Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy », p. 82 ; Barnes, « Speusippus and Aristotle on Homonymy », p. 291-292.

3. Voir *infra*, p. 128 sur sa classification des sens de « genre ».

s'expliquer à cette lumière. À ses yeux, le classement speusippéen des onymes fournissait une division de tous les types de noms (et donc de tous les mots signifiants). Les interprètes ont certes noté que le classement des onymes chez Speusippe n'était pas une division ou, pour le moins, pas une division au sens rigoureux du terme. Il n'empêche que Boéthos l'aurait bel et bien présenté comme tel[1]. Cela ne doit peut-être pas entièrement nous surprendre, au vu du caractère systématisant (voire parfois un peu pédantesque) de son exégèse.

4) Dans nos fragments, Boéthos utilise « anciens » pour se référer à Aristote. Pensait-il que Speusippe aussi faisait partie de ce groupe ? Cela nous paraît probable. S'il en va de la sorte, l'approche de Boéthos prendrait tout son sens : le commentateur viserait à défendre la doctrine des « anciens », c'est-à-dire celle que l'on peut rapporter aux maîtres du IVe siècle, contre celle des « modernes », les stoïciens. Pour réaliser cet objectif, Boéthos adopte concurremment deux types de stratégie. Dans le cas de la sémantique et des énoncés, il soutient la thèse que la doctrine moderne est insatisfaisante et que celle des anciens, à savoir d'Aristote, est la bonne. À propos du classement des onymes, il montre en revanche que la nouveauté apparente de la position stoïcienne n'est que le nouvel habillage d'une thèse dûment attestée chez les anciens maîtres : c'est le cas de l'usage stoïcien de « synonyme », que Boéthos retrouve dans les « polyonymes » de Speusippe. Dans ce cas, Speusippe permet opportunément de combler les blancs du classement d'Aristote.

S'il conviendrait sans doute de se demander encore davantage quelle était l'attitude de Boéthos à l'égard de ses prédécesseurs, nous avons néanmoins risqué la suggestion que Boéthos regardait le classement d'Aristote comme incomplet : le verbe παραλελεῖφθαι dans Simplicius, *In Cat.* 36.28 signale une lacune dans la discussion d'Aristote (voir un usage analogue du verbe παραλείπω chez Plotin, VI 1, 30 : dans leur division des genres, les péripatéticiens ont omis les êtres au plus haut degré, τὰ μάλιστα ὄντα παραλελοίπασι). Il est toutefois possible d'attribuer à Boéthos la thèse qu'Aristote avait dit l'essentiel (si bien que le verbe παραλελεῖφθαι marquerait l'omission intentionnelle d'un sujet redondant), que donc la notion moderne des synonymes n'était qu'un ajout superflu des stoïciens. De toute manière, aurait ajouté Boéthos, par cet ajout superflu, les stoïciens n'auraient rien dit de nouveau, car Speusippe, dans sa division complète des noms, avait pris les devants en introduisant les « polyonymes ». Dans ce second scénario, la préférence de Boéthos pour Speusippe serait moins marquée. Nous ne sommes pas en mesure de trancher, bien que la première hypothèse nous paraisse la plus vraisemblable. Il faut en effet souligner que la référence à Speusippe ne fait pas de Boéthos un philosophe platonisant

1. Voir Barnes, « Speusippus and Aristotle on Homonymy », p. 292-293.

ou pythagorisant. Boéthos ne semble d'ailleurs avoir aucune sympathie pour le platonisme pythagorisant de son époque, représenté par Eudore d'Alexandrie et son cercle : c'est ce que nous verrons dans le commentaire du passage consacré à la doctrine de la monade[1]. La référence à Speusippe se trouve dans un contexte doctrinal très lointain de la métaphysique propre à l'ancienne Académie et reprise, à sa manière, par Eudore. Peut-être, par sa sélection des doctrines des anciens maîtres, Boéthos visait-il justement à se détacher de l'attitude de ses rivaux platoniciens. Son retour aux anciens n'englobait pas jusqu'à la métaphysique de l'ancienne Académie. Si Boéthos pouvait bien, après tout, considérer favorablement certains apports de Speusippe, ceux-ci se limitaient à ses yeux à sa doctrine des noms et de leur signification[2].

Riccardo Chiaradonna

1. Voir *infra*, chapitre III.

2. Ce chapitre doit beaucoup à la relecture approfondie de Jonathan Barnes et aux remarques de Francesco Ademollo. Qu'ils en soient ici vivement remerciés. Mes remerciements vont aussi à Stephen Menn, qui a bien voulu relire une première version de ce texte. Ses remarques critiques m'ont fait changer d'avis sur plusieurs points, notamment sur le rôle des concepts dans la sémantique de Boéthos : voir Menn, « Andronicus and Boethus ». Je tiens à dire, encore plus que d'habitude, que toutes les erreurs sont miennes.

CHAPITRE II
PRÉDICATION ET DIFFÉRENCE

§ 1. Prédication et universels

a. La prédication *in subiecto* : fr. 12

Simplicius (fr. 12 = *In Cat.* 50.2-9) rapporte la réponse de Boéthos à l'aporie selon laquelle les substances particulières seraient dans un sujet par rapport au lieu et au temps dans lesquels elles se trouvent[1]. Boéthos conteste tout d'abord que les individus substantiels sont dans un lieu et un temps particuliers comme dans un sujet. « Dans les écrits sur le mouvement » (cf. *Phys.* VI 4, 234^{b}10-20), Aristote a en effet montré que les corps mus changeaient de lieu (ils « ne sont pas en totalité dans le lieu dans lequel ils étaient ») et, selon le même raisonnement, ils ne peuvent pas non plus être dans un temps particulier, car le temps s'écoule continûment. On pourrait cependant dire que les corps se trouvent dans le temps universel (ὥστε, εἴπερ ἄρα, ἐν τῷ καθόλου χρόνῳ ἐστίν). Selon Concetta Luna, nous aurions ici une « concession partielle de Boéthos »[2] à la thèse qu'il réfute, concession qu'il rejette cependant tout de suite, soulignant que (i) selon Aristote, l'universel n'a même pas de

1. Dexippe, *In Cat.* 22.30-23.16 présente une version différente et moins claire de cet argument, sans faire mention de Boéthos, ce qui est conforme à sa méthode usuelle. En *In Cat.* 22.30-31, il rapporte la première solution donnée par Boéthos (les substances particulières ne sont pas dans le même lieu et dans le même temps particuliers) et la concession partielle de Boéthos (tout au plus sont-elles dans le même lieu et dans le même temps universel) comme s'il s'agissait d'une réponse donnée par l'auteur de l'aporie à l'objection qu'il avait lui-même anticipée. Les lignes *In Cat.* 22.31-32 donnent ensuite la seconde solution (le temps universel n'est pas un τι) sans mentionner le nom de Boéthos : ἀλλὰ καὶ πρὸς τοῦτο ἐροῦμεν ὅτι οὐδὲν τῶν κοινῶν οὔτε τόδε οὔτε τὶ ὑπάρχει, οὐδ' ἔν τινι οὖν ἔσται τὸ ἐν τῷ γενικῷ ὂν τόπῳ ἢ χρόνῳ. Voir la discussion des deux versions dans C. Luna, *Simplicius. Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote. Chapitres 2-4*, traduction de Ph. Hoffmann avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot ; commentaire par C. L. Paris, 2001, p. 279-287. Malgré les différences entre les deux présentations, Luna (p. 281) remarque : « Les éléments utilisés dans les deux textes sont [...] les mêmes ; ce qui change, ce sont leur disposition et leur valeur ». Il faut noter que Dexippe applique la distinction entre particulier et universel au lieu et au temps, alors que Simplicius ne l'applique qu'au temps : dans sa formulation, en effet, tout lieu semble être, en tant que tel, un lieu particulier.

2. Luna, *Simplicius. Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote. Chapitres 2-4*, p. 281.

subsistance (οὐδ’ εἶναι τὸ καθόλου ἐν ὑποστάσει κατὰ τὸν ’Αριστοτέλη φησίν)[1] et que (ii) même s’il en avait, il ne s’agirait pas d’un « quelque chose » (εἰ δὲ καὶ εἴη, οὐ τὶ εἶναι). Le rapport entre (i) et (ii) n’est pas tout à fait clair, mais il est possible que Boéthos défendait (i) *in propria persona* (l’universel n’a même pas de subsistance) et proposait (ii) comme une réponse supplémentaire à de possibles opposants qui auraient contesté une conclusion si forte. Par conséquent, Boéthos dirait que même si l’on voulait accorder la subsistance à l’universel, il ne s’agirait pas de quelque chose. D’une manière comme de l’autre, le temps universel ne peut donc pas être le sujet dans la relation de ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι. On aurait donc cette progression :

1) le lieu et le temps particulier n’ont aucune permanence (mais ils subsistent) ;
2) le temps universel n’a pas de subsistance ;
3) même en admettant qu’il subsiste, le temps universel n’est pas quelque chose.

Selon *Cat.* 2, 1^{a}24-25, on entend par « dans un sujet » « ce qui, tout en n’étant pas dans quelque chose à la façon d’une partie (ὃ ἔν τινι μὴ ὡς μέρος ἐνυπάρχον), est incapable d’être à part de ce en quoi il est » (trad. Pellegrin et Crubellier). De cette définition, ce que retient ici Boéthos est, manifestement, que ce qui est dans un sujet doit être ἔν τινι. Mais l’universel n’est pas un τι. Par conséquent, rien ne peut être ἔν τινι dans un universel ; rien, donc, ne peut être dans l’universel comme dans un sujet. Boéthos ne dit pas pourquoi l’universel ne peut pas être un τι ; cette affirmation s’expliquerait si τι était ici une façon abrégée de désigner le τόδε τι (voir le parallèle avec Dexippe, *In Cat.* 22.32-33 : οὐδὲν τῶν κοινῶν οὐδὲ τόδε οὐδὲ τὶ ὑπάρχει). Si cela était vrai, Boéthos pourrait bien se fonder sur *Cat.* 5, 3^{b}10-15, passage affirmant que, si les substances premières « signifient » (σημαίνει) un certain ceci, les substances secondes ne signifient pas un τόδε τι, mais plutôt un ποιόν τι. On pourrait aussi évoquer, parmi d’autres parallèles hors des *Catégories*, *Metaph.* Z 13, 1039^{a}1-2 : οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε.

1. Il n’est pas facile d’expliquer la présence de οὐδέ en Simplicius, *In Cat.* 50.6. On peut penser que Boéthos distingue le statut du temps particulier, qui ne peut pas être un sujet parce qu’il s’écoule continûment, de celui du temps universel, qui ne peut pas être un sujet parce qu’il n’a même pas de subsistance. De manière alternative, on pourrait peut-être songer à corriger οὐδὲ εἶναι en οὐδὲν εἶναι. Nous proposons de rendre ici ὑπόστασις par « subsistance », sans forcément charger ce terme de connotations trop techniques (voir P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, I, *Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.*, Berlin / New York, 1973, p. 153 : « wirkliche Existenz »). Il est cependant tout aussi possible que Boéthos se réfère ici à la doctrine stoïcienne sur la subsistance et les universaux.

Cette lecture est interne à l'exégèse des *Catégories*, mais il est tout aussi possible de retrouver dans l'argument de Boéthos l'écho de doctrines stoïciennes. En particulier, Boéthos pourrait faire allusion à la distinction que les stoïciens posaient entre ὑπάρχειν et ὑφίστασθαι pour désigner l'existence des corps d'une part, la subsistance des incorporels d'autre part[1]. Boéthos utiliserait ainsi le vocabulaire stoïcien pour distinguer, d'un côté, le statut du lieu et du temps particuliers (qui subsistent mais qui, à la différence des corps, n'existent pas) et, de l'autre, le statut du temps universel qui, dans les termes de Boéthos, n'a *même pas* de « subsistance », à savoir de ὑπόστασις au sens stoïcien : c'est le sens qu'il faudrait accorder, selon cette interprétation, aux mots οὐδὲ εἶναι τὸ καθόλου ἐν ὑποστάσει. Le temps universel serait donc un simple *figmentum* mental, un « non quelque chose (οὔτι) » come le disaient justement les stoïciens à propos des universels (sur cette doctrine, voir par exemple Simplicius, *In Cat.* 105.8-16 = *SVF* II, 278 = LS 30E)[2]. De fait, en écrivant οὐ τὶ εἶναι, Boéthos pourrait faire allusion non pas au fait que l'universel n'est pas un τόδε τι au sens aristotélicien, mais au fait qu'il est un οὔτι, à savoir un « non quelque chose » au sens stoïcien, ce qui derechef l'empêcherait d'être un sujet d'inhérence. L'existence de tels échos n'a rien d'invraisemblable et il est tout aussi possible que les références aux *Catégories* et aux doctrines stoïciennes se superposent. Il est cependant important de noter une différence par rapport à l'arrière-plan stoïcien du débat. Boéthos présente une alternative : ou bien le temps universel n'a même pas de subsistance ou bien, s'il en avait, le temps universel ne serait pas quelque chose. Donc pour Boéthos le temps universel ne serait pas quelque chose, *même en accordant qu'il subsiste* (εἰ δὲ καὶ εἴη, *scil.* ἐν ὑποστάσει). Pour les stoïciens, en revanche, le statut d'un « non quelque chose » n'implique ni l'existence (propre aux corps) ni la subsistance (propre aux incorporels) : d'après l'interprétation la plus répandue, pour les stoïciens les οὔτινα ne sont pas ἐν ὑποστάσει. Par conséquent, même si Boéthos reprenait à son compte le vocabulaire technique stoïcien, il le faisait probablement de manière assez libre — voire polémique — et à l'intérieur d'une exégèse d'Aristote.

1. Voir les textes réunis dans A. A. Long et D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge 1987, p. 162-166 (= LS 27 : *Existence and Subsistence*) ; II, Cambridge 1987, p. 166-168.

2. Nous ne pouvons nous attarder ici sur les détails de cette doctrine difficile et d'interprétation controversée. Voir Long et Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, p. 180-183 et l'étude classique de J. Brunschwig, « La théorie stoïcienne du genre suprême », dans J. Barnes et M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, Fourth Symposium Hellenisticum, Naples, 1988, p. 19-127 avec les précisions supplémentaires de V. Caston, « Something and Nothing : The Stoics on Concepts and Universals », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17, 1999, p. 145-213 et J. Brunschwig, « Stoic Metaphysics », dans B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 2003, p. 206-232.

Boéthos, pour dénier toute subsistance à l'universel, se réclame d'Aristote (cf. Simplicius, *In Cat.* 50.7 : κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη). De la sorte, il en vient à défendre une interprétation radicale des *Catégories* dont le texte même, pris isolément, ne suffirait pas à expliquer la genèse. Aristote distingue bien, dans ce traité, le τόδε τι / substance première du ποιόν τι / substance seconde (*Cat.* 5, 3^{b}10-15), mais il ne dit jamais que les universels ne subsistent pas. En outre, selon la doctrine des *Catégories*, il est parfaitement possible que des *items* non substantiels soient ἐν ὑποκειμένῳ eu égard aux genres et aux espèces des substances premières (*Cat.* 5, 3^{a}1-6), donc à des *items* universels. Boéthos, en revanche, en vient à nier que les universels soient des sujets possibles dans la relation de ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι. Comme nous allons le voir plus avant à propos de la substance et de la forme (fr. 18), Boéthos identifie la catégorie de la substance à la substance première, passant ainsi sous silence l'existence des substances secondes dans les *Catégories*. Les substances secondes et universelles perdent ainsi toute consistance ontologique.

b. La prédication *de subiecto* : fr. 13

Si l'universel ne peut être sujet d'inhérence (relation de ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι), on pourrait cependant penser qu'il est un sujet dans la prédication *de subiecto* à l'intérieur de la même catégorie (relation de καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι : « homme est animal »). En *In Cat.* 3.19-26 = fr. 13, [Porphyre] nous éclaire sur la position de Boéthos à cet égard : ce témoignage complète celui de Simplicius et permet de reconstruire la doctrine de Boéthos avec une exactitude auparavant hors d'atteinte[1]. [Porphyre] cite Boéthos au cours de la discussion d'une aporie, vraisemblablement formulée par Nicostrate (voir [Porphyre], *In Cat.* 2.13-16) concernant la prédication καθ' ὑποκειμένου. Selon cette aporie, la doctrine d'Aristote conduirait à un argument fallacieux de ce type[2] :

Socrate est homme
Homme est espèce
―――――――――
Socrate est espèce

1. Voir R. Chiaradonna, M. Rashed, D. Sedley (with a paleographical Appendix by N. Tchernetska), « A Rediscovered *Categories* Commentary », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 44, 2013, p. 129-194, p. 173-175.

2. Cet argument fallacieux est exposé plusieurs fois par les commentateurs anciens, mais le commentaire de [Porphyre] est le seul qui permette de l'attribuer à Nicostrate. Cf. Porphyre, *In Cat.* 80.29-81.2, Dexippe, *In Cat.* 26.3-16, Ammonius, *In Cat.* 30.2-5, Simplicius, *In Cat.* 52.9-11, Olympiodore, *In Cat.* 50.12-22. Voir la discussion dans Luna, *Simplicius. Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote. Chapitres 2-4*, p. 413-426.

[Porphyre] objecte qu'*espèce* n'est pas un prédicat καθ' ὑποκειμένου de *homme* : *espèce* (dans le cas de *homme*) et *genre* (dans le cas de *animal*) sont en revanche prédiqués comme des accidents qui désignent une communauté (à savoir le fait qu'il advient à l'objet *homme* d'être présent en plusieurs individus) ([Porphyre], *In Cat*. 3.1-16 ; 4.20-21)[1]. Cette thèse se retrouve dans le commentaire par questions et réponses de Porphyre (voir Porphyre, *In Cat.* 81.3-22) et elle est identique à la doctrine de l'essence et des universels développée par Alexandre, à quelques nuances terminologiques près[2].

[Porphyre] ajoute qu'on ne saurait résoudre l'aporie en adoptant la position de Boéthos ([Porphyre], *In Cat.* 3.19-20). Il est impossible que Boéthos ait réagi contre l'argument formulé par Nicostrate deux siècles après lui. Vraisemblablement, [Porphyre], après avoir donné sa propre réponse au problème de Nicostrate, mentionne Boéthos pour évoquer une position concernant la prédication *de subiecto* concurrente de la sienne (et donc de celle d'Alexandre), position qu'on *pourrait* songer à utiliser contre Nicostrate, mais qui est en réalité insatisfaisante. On ne peut cependant pas exclure que Boéthos ait réagi contre une toute première version du problème de Nicostrate, version que nous pouvons reconstruire encore une fois grâce à [Porphyre] (*In Cat.* 1.26-2.13)[3].

Boéthos se fondait apparemment sur la manière dont Aristote énonçait le principe de transitivité (à l'origine de l'aporie de Nicostrate), selon lequel si B est dit de A comme d'un sujet et C est dit de B (*scil.* comme d'un sujet), alors C sera dit de A (*scil.* comme d'un sujet) (voir *Cat.* 3, 1ᵇ10-12). Ainsi, *homme* est dit de tel homme et *animal* est dit de *homme* - donc *animal* sera dit de tel homme. Aristote utilise ici l'expression « dit *comme* d'un sujet » (ὡς καθ' ὑποκειμένου). Au fr. 13, Boéthos interprète ce « comme », ὡς, dans le sens d'un contrefactuel « comme si », ὡσάν : quand on prédique *animal* de *homme*, on se borne à faire *comme si* celui-ci était un sujet, car en réalité, « aucun de ces *items* génériques n'est un sujet » [Porphyre], *In Cat*. 3.22 : οὐδὲ γὰρ ὑπόκειτα[ί] τι τούτων τῶν γε[νικῶν]). Alors que [Porphyre] distingue entre *homme* et la communauté qui fait d'*homme* une espèce, Boéthos conçoit *homme* comme un *item* générique

1. Ici comme ailleurs, nous utilisons, là ou le contexte le rend nécessaire, les guillemets « » pour désigner les mots et l'*italique* pour désigner les choses (objets, propriétés).

2. Voir Alexandre d'Aphrodise, *Quaest.* I 3, 8.12-17 ; I 11a, 21.21-22.6 ; I 11b, 23.22-24.8 ; *In Top.* 355. 18-24 et, surtout, le fragment arménien du commentaire d'Alexandre aux *Catégories* traduit et commenté dans E. G. Schmidt, « Alexander von Aphrodisias in einem altarmenischen Kategorien-Kommentar », *Philologus* 110, 1966, p. 277-286. Dans la version porphyrienne de cette doctrine, on trouve les mots σχέσις ([Porphyre], *In Cat.* 3.9 et 13 ; 3.8-10) et κοινότης ([Porphyre], *In Cat.* 3.8-10 et 12 ; Porphyre, *In Cat.* 81.16 et 20), qui sont absents de la version d'Alexandre.

3. Voir Chiaradonna, Rashed, Sedley, « A Rediscovered *Categories* Commentary », p. 170-171.

(γενικόν), mais conteste qu'un tel *item* puisse figurer de manière légitime comme sujet dans une prédication καθ' ὑποκειμένου[1]. On peut supposer que Boéthos proposait une analyse de l'énoncé « homme est animal », de manière à éviter que le terme général « homme » y figure comme sujet (par exemple : « si une chose particulière est homme, cette chose est animal »). Une telle analyse serait proche de celle proposée par les stoïciens (voir Sextus Empiricus, *M.* XI 8-11 = *SVF* II, 224 ; LS 30I)[2].

Il faut noter qu'Aristote donne comme premier exemple de prédication ὡς καθ' ὑποκειμένου le cas où l'on prédique *homme* de tel ou tel homme (*Cat.* 3, 1^b12-13). En l'occurrence, la remarque de Boéthos paraît inappropriée, car Aristote utilise ὡς et le sujet est un individu (donc un sujet véritable de prédication selon Boéthos). Dans son exégèse du passage, [Porphyre] semble cependant suggérer qu'il faut entendre ὡς καθ' ὑποκειμένου comme se référant indifféremment (ἀπὸ κοινοῦ) aux trois exemples envisagés par Aristote ([Porphyre], *In Cat.* 1.20) : la prédication de *homme* par rapport à tel homme, la prédication de *animal* par rapport à *homme* et la prédication de *animal* par rapport à tel homme. Il est possible que Boéthos ait eu la même position : dans ce cas, il aurait souligné qu'il fallait appliquer l'expression ὡς καθ' ὑποκειμένου aux trois exemples de prédication envisagés par Aristote, de manière à couvrir les prédications καθ' ὑποκειμένου véritables, dans lesquelles le sujet est un particulier (un tel homme), et les quasi-prédications καθ' ὑποκειμένου, dans lesquelles le sujet est un *item* générique (*homme*) et où il faut comprendre le ὡς comme un contrefactuel ὡσάν.

La réponse que [Porphyre] adresse à Boéthos au fr. 13 montre bien tout ce qui les sépare. [Porphyre] remarque qu'Aristote parle à juste titre des universels comme de choses réelles : « leur subsistance n'étant dans rien d'autre mais se conformant à la façon dont Platon et d'autres ont caractérisé les Idées ». Encore une fois, [Porphyre] et Simplicius se complètent de manière intéressante. Au fr. 18, Simplicius affirme que selon Boéthos, Aristote déniait toute subsistance aux universels. Contre Boéthos, [Porphyre] affirme à son tour qu'Aristote parle des universels (*homme*, dont *animal* est prédiqué) comme de choses qui sont elles-mêmes subsistantes et existantes (<περὶ> τῶν ὑφεστηκότων καὶ ὄντων αὐτῶν νῦν λέγει). Au fr. 22, Syrianus atteste que c'était Boéthos qui avait proposé le parallèle entre les Idées et les γενικά, sans doute pour critiquer la thèse voulant que les universels et les Idées soient des êtres réels. [Porphyre] renverse l'approche de Boéthos : la manière, dit-il, dont Aristote regarde les γενικά (comme des êtres réels et qui ne sont dans rien d'autre) correspond à la manière dont « Platon et d'autres »

1. Pour cet usage du terme γενικόν, voir fr. 22.

2. Pour l'attitude de Boéthos à l'égard de la syllogistique stoïcienne et son intégration à la lecture extensionnelle de l'aristotélisme qu'il défend, voir chapitre VI.

conçoivent les Idées. Bref, Boéthos s'égare en rejetant hors de la substance (et même de l'existence !) des *items* qu'Aristote regarde comme subsistants et existants.

§ 2. Prédication et différence spécifique

Aux fr. 14, 15, 16, [Porphyre] et Simplicius nous fournissent des informations sur l'interprétation que Boéthos proposait de *Cat.* 3, 1^b16-24. Aristote énonce ici deux règles, (A) et (B), concernant la relation entre les genres et les différences :

(A) lorsque l'on a des genres distincts et qui ne sont pas subordonnés l'un à l'autre, leurs différences sont autres « en espèce (τῷ εἴδει) » (exemple : les différences du genre *animal* sont *pédestre*, *bipède*, *ailé*, *aquatique*, dont aucune n'est la différence du genre *science*) ;

(B) lorsqu'en revanche les genres sont subordonnés les uns aux autres, rien n'empêche qu'ils aient les mêmes différences, car les genres supérieurs sont prédiqués des genres qui sont placés au-dessous d'eux ; par conséquent, les différences du genre prédiqué seront aussi les différences du genre dont il est prédiqué[1].

[Porphyre] rapporte la position de Boéthos à propos de (A), tandis que Simplicius nous dit comment il interprétait (B). Chose intéressante, la combinaison des deux témoignages permet de situer l'exégèse de Boéthos à l'intérieur d'un débat plus vaste qui a caractérisé la première réception des *Catégories*, le commentateur de Sidon prenant, comme nous allons le voir, position à l'égard d'apories plus anciennes.

a. Les genres différents : fr. 14-15

La discussion de la règle (A) chez [Porphyre] va de 10.13 à 14.30 (fin du texte conservé par le palimpseste d'Archimède) et la discussion trouvait probablement son achèvement dans la partie perdue du commentaire. Sans prétendre proposer ici de présentation détaillée de cette section, nous jugeons néanmoins utile d'en donner une vue d'ensemble, en nous attardant bien sûr davantage sur les passages les plus directement pertinents pour reconstituer la doctrine de Boéthos et sa position dans le débat exégétique[2].

1. On pourrait penser à *respirant* comme différence d'*animal* et *oiseau*, mais Aristote ne donne pas d'exemples et l'interprétation de [B] demeure, aujourd'hui encore, controversée.

2. Pour une exégèse détaillée de cette section, voir Chiaradonna, Rashed, Sedley, « A Rediscovered *Categories* Commentary », p. 183-190.

1) 10.4-12. [Porphyre] commence par reproduire le lemme de *Cat.* 3, 1ᵇ16-24. Dans ce passage aussi bien que dans le commentaire de Porphyre par questions et réponses (cf. *In Cat.* 81.26 ; 83.7 ; 84.4), on trouve la leçon ἑτερογενῶν (1ᵇ16). D'autres commentateurs anciens ont adopté la leçon ἑτέρων γενῶν (voir Simplicius, *In Cat.* 57.21-22)[1].

2) 10.13-11.7 (cf. fr. 14 : 10.13-18). Définition de « genre », « espèce » et « différence » : [Porphyre] souligne que « genre », « espèce » et « différence » ont plusieurs significations et qu'il n'en donnera pas une liste exhaustive « comme Boéthos l'a fait » (ὥσπερ ὁ Βόηθος πεποίηκε) : il s'agirait d'un grand travail dans lequel [Porphyre] ne juge pas souhaitable de se lancer[2]. De fait, la liste de [Porphyre] est synthétique et les définitions sont conventionnelles, avec de nombreux parallèles dans la tradition (« genre » : Aristote, *Top.* I 5, 102ᵃ31-32 ; Porphyre, *Isag.* 2.5-17, *In Cat.* 82.5-10 ; « espèce » : Alexandre d'Aphrodise, *In Top.* 47.10-11 ; 123.24-25 ; Porphyre, *Isag.* 4.11-12, *In Cat.* 82.10-11 ; « différence » : Porphyre, *Isag.* 11.7-8 ; *In Cat.* 82.14-15 ; 82.17-22). Dans la section parallèle de son commentaire, Simplicius (*In Cat.* 54.26) note que « genre » se dit en plusieurs sens « ainsi que Porphyre l'a enseigné dans son *Isagoge* ». Simplicius ne fait donc pas mention du grand commentaire de Porphyre : si, comme nous en avons la conviction, le commentaire du Palimpseste n'est autre qu'une portion de l'*Ad Gedalium* de Porphyre, il est maintenant possible de comprendre la raison de ce fait. Une telle liste était absente de ce commentaire et Simplicius ne pouvait que renvoyer à la discussion plus détaillée que Porphyre fournissait dans l'*Isagoge*. On pourrait aussi proposer quelques hypothèses supplémentaires. Au début de l'*Isagoge*, Porphyre annonce vouloir traiter des genres et des autres sujets en conformité avec la façon dont « les anciens, et tout particulièrement ceux du Péripatos, en ont traité d'un point de vue logique » (*Isag.* 1.14-15, trad. de Libera et Segonds). Peut-on donc supposer que la liste complète des significations donnée par Boéthos et mentionnée chez [Porphyre] ait été la source directe pour Porphyre dans l'*Isagoge* ? C'est probable. Il convient néanmoins de rester prudent, car dans cette dernière œuvre, Porphyre fait allusion à plusieurs sources (les anciens, ceux du Péripatos), si bien que rien n'empêche qu'il ait opéré une synthèse à partir des matériaux d'origine diverse sur lesquels il se fondait[3]. Le moins que l'on puisse dire, c'est que Boéthos figurait assurément en bonne place parmi les sources de l'*Isagoge* — et que sa discussion, que

1. Voir Luna, *Simplicius. Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote. Chapitres 2-4*, p. 385.

2. Le texte est lacunaire. Selon l'ajout suggéré par Marwan Rashed dans ce volume, [Porphyre] (*In Cat.* 10.16-17) dirait qu'il ne définira ces notions que dans les limites imposées par l'objectif des écrits logiques (voir fr. 14 *in ap.*).

3. Voir, sur les références de Porphyre aux anciens maîtres, J. Barnes, *Porphyry. Introduction*, Translated, with a Commentary, Oxford 2003, p. 317-319.

[Porphyre] a jugée trop longue pour être paraphrasée, devait être très détaillée.

3) 11.7-12. Il y a dix genres suprêmes (les catégories) et, pour chaque genre rangé sous une catégorie, ses espèces et les différences spécifiques seront rangées sous la même catégorie. Par conséquent, la différence spécifique de *homme* sera une substance, celle de *rouge* une qualité, etc. Cette thèse se retrouve dans le commentaire de Porphyre par questions et réponses (*In Cat*. 82.25-29) et surtout chez Alexandre, dont c'est l'une des thèses principales portant sur la doctrine de la substance et de la définition[1]. Ce parallèle et ceux des lignes qui suivent laissent penser que [Porphyre] se fonde sur Alexandre dans toute la section qui va de *In Cat.* 11.7 à *In Cat*. 14.4 (passage où s'insère le fr. 15). Comme nous le verrons plus bas, cependant, on ne saurait exclure que des arguments imputables à Boéthos apparaissaient déjà plus haut, avant la mention de son nom en *In Cat.* 14.5.

4) 11.12-17. Pour la plupart d'entre elles, les différences se disent de plusieurs espèces, mais ce n'est pas toujours le cas : certaines sont en nombre égal à celui des espèces. Cette doctrine, là encore, se retrouve chez Porphyre, *In Cat*. 82.29-32. Simplicius (*In Cat*. 56.6-10) nous apprend que Jamblique contestait la position de Porphyre, en soulignant que toutes les différences sont de nature telle que, pour autant qu'elles sont ce qu'elles sont, elles peuvent être dites d'une pluralité[2].

5) 11.17-12.6. [Porphyre] propose à ce stade une définition des genres subalternes, dont l'un est rangé sous l'autre (voir Porphyre, *In Cat*. 83.35-84.4) et des genres parallèles qui ne sont pas rangés l'un sous l'autre. Le texte est lacunaire (en particulier les lignes 11.15-16 et 11.25-30) mais, dans la portion conservée, l'auteur suggère d'identifier les genres non rangés l'un sous l'autre (11.19 : οὐχ ὑπ' ἄλληλα) aux genres qui ne sont pas non plus rangés sous un genre supérieur commun, par exemple *animal* et *science* ([Porphyre], *In Cat*. 11.19-20 ; il s'agit des exemples de *Cat*. 3, 1^b17) : ce point est développé dans les lignes qui suivent immédiatement.

6) 12.6-18. [Porphyre] explique davantage le statut des genres qui ne sont pas rangés l'un sous l'autre et se fonde encore une fois sur les exemples de *Cat*. 3, 1^b17 (*animal*, *science*). Comme il le dit en 12.12-13, il faut comprendre « de genre différent » en *Cat*. 3, 1^b16 comme se référant aux genres premiers, ceux qui ne sont que des genres et qu'on ne peut

1. Voir en particulier la seconde partie de sa *Quaestio Sur la différence spécifique* (qui survit en deux versions arabes différentes) : cf. Alexandre d'Aphrodise, *De Diff. II* [10/10′] — [11/11′] Rashed. Sur cet ouvrage d'Alexandre, cf. M. Rashed, Essentialisme : *Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin / New York, 2007, p. 53-79 (« La Quaestio *De la différence* II », avec traduction et commentaire), surtout p. 63-64 et 73-79. Voir, aussi, Barnes, *Porphyry. Introduction*, p. 352-353.

2. Voir Barnes, *Porphyry. Introduction*, p. 102-103.

pas ranger sous un genre commun (voir aussi [Porphyre], *In Cat.* 13.28-14.4). Au cours de cette argumentation, [Porphyre] souligne que les genres plus hauts et premiers sont au nombre des dix et conteste la doctrine stoïcienne qui pose un seul genre pour la totalité des êtres.

7) 12.18-13.3. [Porphyre] passe maintenant à la discussion de la règle (A). Il commence par préciser que les genres différents dont il est question en *Cat.* 3, $1^{b}16$ ne sont pas des genres subalternes, mais des genres différents dont l'un n'est pas rangé sous l'autre. C'est de ces genres que les différences doivent être différentes ([Porphyre], *In Cat.* 12.19-21). Il est en revanche possible d'avoir les mêmes différences pour des genres rangés l'un sous l'autre : par exemple *herbivore*, *granivore* et *carnivore* sont pareillement différences d'*animal* et d'*oiseau*.

8) 13.3-19. Il reste à expliquer pourquoi Aristote a posé que les différences des genres différents et non subalternes étaient autres τῷ εἴδει. [Porphyre] propose d'interpréter εἶδος dans le sens de λόγος, « définition ». Pour les genres parallèles, on aura donc des différences homonymes (par exemple *pourvu de pied* et *sans-pied* pris comme différences d'*animal* et de *lit*). Pour défendre cette interprétation, [Porphyre] se réclame du premier livre des *Topiques* d'Aristote[1]. Cette exégèse correspond fidèlement à Alexandre, *In Top.* 112.12-24[2].

9) 13.20-14.4. [Porphyre] passe ensuite à la critique d'Herminus. Selon ce dernier, la règle (A) s'applique à des genres qui sont parallèles sans être pour autant complètement hétérogènes. Il s'agit donc, dans son esprit, de genres coiffés par un genre commun encore supérieur : *ailé* et *pédestre*, par exemple, sont tous deux subsumés par *animal*[3]. Or de tels genres peuvent avoir les mêmes différences (par exemple *bipède* et *quadrupède*, cf. Aristote, *Top.* VI 6, $144^{b}20$-25), ce qui pose un problème de

1. La citation est en effet proche d'Aristote, *Top.* I 15, 106 a 9-13 mais elle n'est pas identique au texte transmis de cet ouvrage. Voir Chiaradonna, Rashed, Sedley, « A Rediscovered *Categories* Commentary », p. 165, n. 41.

2. Sur ce passage d'Alexandre, voir Rashed, *Essentialisme*, p. 118-119. Voir aussi Dexippe, *In Cat.* 29.31-30.2.

3. On peut interpréter la position d'Herminus de deux manières : (i) la règle (A) s'applique aux genres parallèles rangés sous un genre commun (*ailé*, *pedestre*) ainsi qu'aux genres parallèles non rangés sous un genre commun (*animal*, *science*) ; (ii) la règle (A) ne s'applique qu'aux genres parallèles rangés sous un genre commun sans pouvoir s'appliquer aux genres parallèles non rangés sous un genre commun. Les sources ne permettent pas de trancher : cependant, les commentateurs plus tardifs contestent l'application, par Herminus, de la règle (A) aux genres parallèles rangés sous un genre commun. Nous ne savons pas ce qu'Herminus disait au sujet des genres parallèles non rangés sous un genre commun. Il est possible que sa position ait été la suivante : alors que dans les genres parallèles et rangés sous un genre commun les différences sont identiques selon le genre et différentes selon l'espèce, dans les genres parallèles et *non* rangés sous un genre commun les différences sont différentes selon le genre. Cela impliquerait que la règle (A), dans son énoncé des *Catégories* qui contient τῷ εἴδει, ne s'applique qu'aux genres parallèles rangés sous un genre commun.

compatibilité par rapport à la règle (A), selon laquelle les différences des genres parallèles sont différentes τῷ εἴδει et ne peuvent donc pas être les mêmes. La solution d'Herminus recourt à une autre signification du terme εἶδος, compris maintenant comme « espèce » : [Porphyre] n'est pas tout à fait clair, mais Simplicius (*In Cat.* 57.22-58.1) permet de compléter son témoignage[1]. Selon Herminus, pour des genres parallèles comme *ailé* et *pédestre*, les différences *bipède* et *quadrupède* sont différentes selon l'espèce[2] Il s'agit pourtant des mêmes différences : Herminus ne le conteste pas, mais pense que l'identité de ces différences est relative au genre commun *animal* sous lequel sont rangés *ailé* et *pédestre*. Selon Herminus, par conséquent : (i) les différences sont à titre premier différences du genre supérieur comprenant les genres parallèles subordonnés — *bipède* et *quadrupède* étant à titre premier les différences du genre *animal* et non pas celles des genres *ailé* et *pédestre* rangés sous *animal* (voir Simplicius, *In Cat.* 57.28) — ; (ii) il ne faut appeler « différences » que les différences distinctives, à savoir celles qui divisent le genre en ses espèces (voir Simplicius, *In Cat.* 55.22-23). Herminus ne reconnaît donc pas la fonction constitutive des différences : les différences ne servent pas à constituer l'espèce, mais à diviser le genre selon ses espèces. Cela revient à dire que si le genre *animal* est tel que les genres *ailé* et *pédestre* lui sont subsumés tout en étant parallèles entre eux, les différences *bipède* et *quadrupède* appartiendront à titre premier au genre *animal* et auront pour fonction de le diviser. De ce point de vue, la différence *bipède* est une et identique (dans le sens de l'unité selon le genre), ainsi que la différence *quadrupède*. Cependant, en tant que ces différences s'appliquent aux genres parallèles *ailé* et *pédestre*, elles sont différentes *selon l'espèce*. On aura, autrement dit, une espèce de la différence *bipède* qui s'attache au genre *ailé* et une autre qui s'attache à *pédestre*. La réponse de [Porphyre], *In Cat.* 13.28-30, se fonde sur la position énoncée plus haut : les ἑτερογενῆ de *Cat.* 3, 1^b16 sont tels qu'on ne saurait les ranger sous un genre commun. La lecture d'Herminus n'a donc pas de fondement textuel. Cette solution est identique à celle que nous trouvons chez Porphyre, *In Cat.* 83.4-10 et Simplicius *In Cat.* 58.1-7. Comme nous venons de l'indiquer, la position de [Porphyre] dépend ici de celle d'Alexandre[3].

1. Sur ce passage, voir Luna, *Simplicius. Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote. Chapitres 2-4*, p. 473-475.

2. Herminus dit que, à ce que l'on raconte, le griffon et la sphynge sont des ailés quadrupèdes : voir Simplicius, *In Cat.* 57.27.

3. Voir, en particulier, la première partie de la *Quaestio* arabe *Sur la différence spécifique*, où Alexandre fait mention de son commentaire aux *Catégories :* Alexandre d'Aphrodise, *De diff. I* [1] Rashed (ainsi qu'Alexandre d'Aphrodise, *In Top.* 112.14-24). Cet ouvrage d'Alexandre vise probablement à contester la doctrine d'Herminus sur la

10) 14.4-15. On en vient finalement à la mention de Boéthos (fr. 15 : 14.4-23). Celui-ci affirmerait que la notion des genres différents mentionnés par Aristote est telle qu'on l'a dite (à savoir : genres parallèles et non rangés sous un genre commun) « *d'une autre manière aussi* » : καὶ ἄλλως δέ, φησὶν ὁ Βόηθος, ἡ ἔννοια τῶν ἑτέρων γενῶν τοιαύτη[1]. En toute rigueur, la syntaxe de cette phrase demande que καὶ ἄλλως fasse partie de la citation de Boéthos. On a donc deux possibilités :

(i) On peut penser que [Porphyre] rapporte la position de Boéthos en l'intégrant de manière assez libre à son propre argument. Dans ce cas, il faudrait distinguer le plan de la syntaxe, selon lequel les mots καὶ ἄλλως font partie de la citation de Boéthos, du sens réel, selon lequel les mots καὶ ἄλλως font partie du discours de [Porphyre][2]. Contre une telle hypothèse, on peut remarquer que le fr. 15 semble fidèlement reproduire l'argument, voire les *ipsissima verba*, de Boéthos : cette situation inciterait plutôt à penser que καὶ ἄλλως fait partie de la citation.

(ii) On peut penser que la construction de la phrase doit être suivie à la lettre, que donc les mots καὶ ἄλλως font partie de la citation de Boéthos. Il faut dans ce cas supposer que le fr. 15 ne contient que la seconde solution de Boéthos au problème du statut des genres différents, qu'il aurait commencé par exposer d'une autre manière. La question se pose donc de savoir par rapport à quelle lecture Boéthos dirait qu'on peut défendre son interprétation des genres différents καὶ ἄλλως. Comme nous venons de le voir, [Porphyre], *In Cat.* 12.6-13.19, a déjà expliqué que la règle (A) n'était valable que pour les genres différents qui ne sont rangés sous *aucun* genre commun. C'est la même position générale que Boéthos défend au fr. 15. On peut donc avancer deux hypothèses. En recourant aux mots καὶ ἄλλως, Boéthos ferait allusion ou bien à des arguments perdus n'ayant laissé de trace ni chez [Porphyre] ni dans le reste de la tradition, ou bien aux arguments au moyen desquels [Porphyre] a défendu son interprétation de la règle (A) en 12.6-13.19. La première hypothèse nous paraît improbable. Contre la seconde, il y a au moins deux objections possibles. Tout d'abord, nous avons constaté la présence de parallèles importants avec Alexandre d'Aphrodise, ce

---

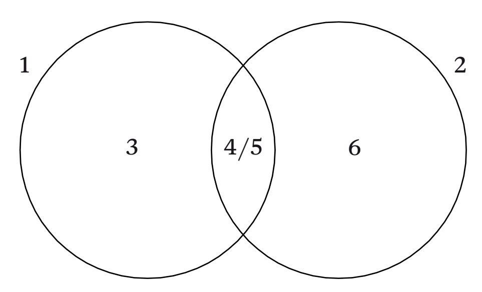
différence : cf. Rashed, *Essentialisme*, p. 104-122. Voir aussi Barnes, *Porphyry, Introduction*, p. 348-350.

1. À la ligne 14.5 nous acceptons la correction, proposée par Marwan Rashed, de ἑτερογενῶν (cod.) en ἑτέρων γενῶν.

2. C'est l'avis de Jonathan Barnes et de Stephen Menn, qui m'ont généreusement communiqué *per litt.* leurs remarques sur ce passage. Selon Barnes « [...] despite the surface syntax, ἄλλως can't be part of what Boethus says ». Menn remarque : « I would incline not to take ἄλλως as falling under the scope of φησιν. [...] καὶ ἄλλως is a common idiom in commentary and scholia-texts when you are moving from what one source says to another source that takes the primary text in a different way ».

qui fait penser à une source différente de Boéthos. Ensuite, la discussion précédente s'achevait avec la critique d'Herminus en 13.30-14.4, qui ne peut évidemment pas remonter à Boéthos. On répondra cependant à ce dernier point que le nom d'Herminus apparaît à nouveau en 14.16, dans une parenthèse intercalée au milieu d'un argument qui remonte sans aucun doute à Boéthos : il en irait ainsi de même pour la discussion en 13.30-14.4. Les parallèles avec Alexandre posent quant à eux des problèmes plus sérieux. Leur existence est incontestable. Il n'est toutefois pas exclu qu'Alexandre reprenait à son tour, tout en les intégrant à sa doctrine essentialiste de la définition, des arguments déjà présents chez Boéthos. On verrait d'ailleurs bien, sous la plume de Boéthos, la critique de l'ontologie stoïcienne et la référence aux *Topiques* pour expliquer la signification de εἶδος. Boéthos serait ainsi sensible à la connotation logique et non pas ontologique dont ce terme est détenteur dans l'ouvrage logique. Après Boéthos, Alexandre suivrait l'interprétation de son prédécesseur en chargeant néanmoins εἶδος d'une signification ontologique plus forte, dès lors qu'il considère que la définition, loin d'être une simple formule caractérisant l'objet, doit renvoyer à l'οὐσία formelle. On pourrait par ailleurs penser que le nom de Boéthos se trouvait dans les grandes lacunes des pages 12 et 13 du Palimpseste. De telles hypothèses sont, bien entendu, très conjecturales. Dans l'état actuel de nos connaissances, il nous paraît donc difficile, voire impossible, de trancher en faveur de (i) ou de (ii), bien que la syntaxe de ce passage parle, sans aucun doute, en faveur de (ii). Si l'on accepte (ii), il faut supposer qu'au fr. 15, Boéthos introduit au moyen des mots καὶ ἄλλως une seconde explication, sans doute plus approfondie, de sa thèse sur le statut des genres différents. Et de fait, c'est avec cette explication que l'arrière-plan extensionnel de son interprétation se révèle au grand jour.

Qu'est-ce à dire ? Boéthos fonde sa compréhension du passage d'Aristote en restreignant l'application de la règle (A) à certains genres. Les genres différents dont il est question en *Cat.* 1^{b}16 sqq. sont des hétérogènes ([Porphyre], *In Cat.* 14.6 : ἑτερογενῆ γάρ τινα τὰ ἕτερα γένη) mais, surtout, les hétérogènes sont les *contraires* des homogènes. Autrement dit, Boéthos travaille avec une division qu'on peut représenter à l'aide du diagramme suivant :



On pose d'abord l'existence de deux ensembles (14.7-8)[1] :

1) genres sous un même genre (homogènes) ;
2) genres sous des genres différents (hétérogènes).

D'abord il paraît que les genres différents sont hétérogènes et que les hétérogènes sont contraires par rapport aux homogènes : les deux ensembles n'auraient donc pas d'intersection. Dans la suite du texte (14.9-15), la situation se révèle cependant plus complexe. En effet, l'ensemble des « genres différents » (2) ne comprend pas seulement les « hétérogènes » : il y a des « genres différents » (14.10 : ἕτερα γένη) qui ne sont pas *contraires* aux homogènes. L'ensemble des genres sous un même genre et l'ensemble des genres différents admettent une intersection. On aura donc trois sous-ensembles :

3) genres sous un même genre et subalternes (homogènes : par exemple *animal* et *oiseau*) ;

4) genres sous un même genre et non subalternes (par exemple *poisson* et *oiseau* sous le genre *animal*) ;

5) genres différents qui sont sous un même genre (par exemple *poisson* et *oiseau* sous le genre *animal* : 4 = 5) ;

6) genres différents qui ne sont pas sous un même genre (hétérogènes : par exemple *animal* et *science*).

C'est l'ensemble 6 qui est le contraire de 3 et non l'ensemble des genres différents (6+5). Pour Boéthos, donc, la règle (A) est valable pour les membres du sous-ensemble 6 : les « genres différents » non point indifféremment, *mais ceux qui ne sont pas sous un même genre*, à savoir les *hétérogènes*, seuls contraires aux homogènes. En revanche, la règle (A) n'est pas valable pour l'intersection des deux ensembles, à savoir pour 4 = 5, soit les genres différents rangés sous le même genre. [Porphyre], en effet, ajoute que Boéthos tient ce fait — la distinction entre les homogènes et les genres différents — pour la raison (cf. ὅθεν, p. 14.9) en vertu de laquelle certains ont tenu la « proposition universelle (τὸ καθόλου) » pour fausse (14.9)[2]. Cette expression obscure s'éclaircit dans les lignes qui suivent immédiatement : les adversaires de Boéthos ont contesté le caractère universel de la règle (A) parce qu'elle était démentie par un sous-ensemble de « genres différents ». Certains genres, justement, sont différents et non subordonnés l'un à l'autre, tout en ayant les mêmes différences : par exemple *triangle* et *quadrilatère*, dont

1. Nous acceptons les intégrations proposées par Marwan Rashed à la ligne 14.8: τὸ <αὐτὸ> γένος ; <ὑπὸ> γένη ἕτερα.

2. À notre avis, ὅθεν, p. 14.9 fait partie de la citation de Boéthos. Pour cet usage de καθόλου dans le sens de « proposition universelle », voir Galien, *PHP* II 5.85 et 91 = V 259-260 K. = *CMG* V 4, 1, 2, 144-146 ; Grégoire de Nysse, *De vita Mosis*, II 65, 10 ; *id.*, *In illud : tunc et ipse filius*, 12.17-18.

les différences sont *à côtés égaux*, *à côtés inégaux* ; *vertu* et *vice*, dont les différences sont *rationnel* et *irrationnel*.

À en juger par l'ensemble du passage, Boéthos paraît avoir entériné cette remarque : elle est justifiée, dès lors qu'on la fait porter sur le sous-ensemble 5 des « genres différents ». Il y a en effet des genres différents (voir 14.10) pour lesquels la règle (A) n'est pas valable — Boéthos ne le conteste pas. Cependant, le commentateur se fonde sur sa division des genres différents en deux sous-ensembles pour défendre le caractère « universel » de (A) en tant que cette règle s'applique *à tous les membres de 6* (« genres différents » en tant que ἑτερογενῆ contraires aux ὁμογενῆ). Pour Boéthos, il faut en effet distinguer ou déterminer (voir 14.18 : διωρικέναι) comment sont différents les genres différents dont il est question chez Aristote. Les adversaires de Boéthos se sont trompés en supposant qu'il s'agissait non pas des hétérogènes (sous-ensemble 6), mais de tous les genres différents indistinctement, y compris les genres différents rangés sous un genre commun (5+6). Comme nous le verrons plus avant, Simplicius (*In Cat.* 58.27-59.1) nous informe d'une situation analogue à propos de la règle (B) : certains exégètes ont contesté la règle formulée par Aristote (lorsque les genres sont subordonnés les uns aux autres, rien n'empêche qu'ils aient les mêmes différences) ; Boéthos reconnaît le bien-fondé de leur aporie et propose, pour la résoudre, de corriger le texte des *Catégories*.

11) 14.16-22. Cette section débute avec une parenthèse contenant une allusion à Herminus (14.6). Ce dernier soulevait la même aporie que les adversaires de Boéthos. Nous venons de voir comment, selon Herminus, la règle (A) se référait aux genres différents et rangés sous un genre commun (notre sous-ensemble 5), à savoir les genres qui, d'après les adversaires de Boéthos, démentent le caractère universel de (A). Leurs positions s'opposent de manière, pour ainsi dire, complémentaire : les adversaires de Boéthos se fondent sur le sous-ensemble 5 pour nier l'universalité de la règle (A), tandis qu'Herminus interprète la règle (A) de manière à la restreindre aux membres du sous-ensemble 5. Il ne semble pas, en outre, qu'Herminus ait soulevé des apories à l'égard Aristote (cf. ἠπόρει, p. 14.16). Il a plutôt donné une interprétation visant à expliquer le sens de la règle (A) et la présence de τῷ εἴδει in *Cat.* 3, 1^b17. En dépit de ces divergences assez massives, on peut cependant penser que, aux yeux de [Porphyre], la position des adversaires de Boéthos et celle d'Herminus reviennent au même, dans la mesure où ils se concentrent tous, dans l'interprétation de (A), sur le sous-ensemble 5 des genres différents, alors que (A) ne s'applique, comme l'a bien vu Boéthos, qu'au sous-ensemble 6. Ils n'ont pas saisi le domaine d'application de la règle.

Après cette incise, [Porphyre] revient à Boéthos : il est en effet plausible que le sujet de φησίν en 14.17 soit le même que celui de φησίν en 14.9, c'est-à-dire Boéthos. Pour Boéthos, donc, tous ceux qui on

voulu appliquer la règle (A) au sous-ensemble 5 des genres différents se sont trompés sur le sens du passage (διημαρτηκέναι τοῦ λεγομένου), du fait de ne pas avoir saisi quel type de différence affichaient, véritablement, les « genres différents » (παρὰ τὸ μὴ διωρικέναι τίνα ἕτερ[α] τὰ ἕτερα γένη)[1]. Ils ont parlé des genres différents et non subordonnés, sans cependant ajouter que les genres auxquels ils faisaient allusion étaient l'un et l'autre sous un troisième : « De fait, aussi bien les triangles que les quadrilatères sont des polygones rectilignes et, de manière encore antérieure, des figures ; de même, aussi bien des vertus que des vices, la possession est un genre commun » ([Porphyre], *In Cat*. 14.20-23). En reprenant notre schéma, les genres qu'ils évoquent appartiennent à 5, non à 6. Le sujet de ἠπόρει en 14.19 est, vraisemblablement, encore une fois Herminus[2] : dans une incise, [Porphyre] souligne ainsi que celui-ci n'a pas fait porter son aporie sur ce point. Cela pourrait signifier qu'Herminus n'a pas cherché à déterminer le type de différence propre aux « genres différents » d'Aristote.

12) 14.23-30. Le texte s'achève sur une dernière solution qui, comme nous le savons par Simplicius (*In Cat.* 57.22-58.14 = Porphyre, 57F Smith), n'est autre que celle de Porphyre, qu'il avait sans aucun doute proposée dans l'*Ad Gedalium* (elle ne figure pas dans le commentaire par questions et réponses). Cette dernière interprétation de la règle (A) est en quelque sorte concordiste. Elle vise à conserver les points forts de la thèse d'Herminus (interprétation de εἶδος selon sa signification usuelle d'espèce) et ceux de la thèse que [Porphyre] a présentée en 13.3-14.4 (interprétation des ἑτερογενῆ comme genres complètement hétérogènes, selon les exemples de *animal* et de *science* donnés par Aristote). Dans l'interprétation de Porphyre, la règle (A) en viendrait donc finalement à dire non pas que les différences des genres différents sont différentes selon l'espèce, mais que les différences des espèces rangées sous des genres différents sont différentes[3]. Pour justifier textuellement une telle exégèse, [Porphyre] semble rattacher τῷ εἴδει en *Cat*. 3, 1^b17 non pas à ἕτεραι, mais à αἱ διαφοραί.

---

1. Dans l'interprétation des mots πάντας τοὺς τοιούτους (14.16-17), nous nous trouvons confrontés à une situation analogue à celle déjà remarquée dans l'interprétation de καὶ ἄλλως (14.4). D'un point de vue syntaxique, ces mots font sans aucun doute partie de la citation introduite par φησίν : Boéthos dirait donc que « tous les gens de cette sorte » (à savoir tous ses adversaires) n'ont pas saisi le domaine d'application de (A). On pourrait cependant aussi penser que [Porphyre] rapporte la position de Boéthos en l'intégrant de manière assez libre à son argument. Si tel était le cas, le sens réel de la phrase serait différent de sa syntaxe et πάντας τοὺς τοιούτους se référerait à tous les exégètes qu'on vient de mentionner, à savoir les adversaires de Boéthos et Herminus.

2. En 14.19, le ms a ἀπορρεῖ et ἠπόρει est une correction de Marwan Rashed.

3. Voir l'excellent commentaire de Luna, *Simplicius. Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote. Chapitres 2-4*, p. 497-498.

b. Les genres subalternes : fr. 16

La règle (B) qu'Aristote énonce à propos des genres subalternes pose derechef certains problèmes. Aristote dit en effet que pour les genres dont l'un est rangé sous l'autre, toutes les différences du genre prédiqué seront aussi différences du sujet, c'est-à-dire du genre subsumé (*Cat.* 3, 1^b22-24). Prise à la lettre, cette formulation entraîne des conséquences paradoxales. Simplicius rapporte en effet l'aporie suivante : si *animal rationnel* est placé au-dessous d'*animal* et qu'*animal* ait pour différences *rationnel* et *irrationnel*, il s'ensuit qu'on pourra prédiquer la différence *irrationnel* de *animal rationnel* (*In Cat.* 58.25-27). Cette aporie est suivie de la réponse de Boéthos (*In Cat.* 58.27-59.1 = fr. 16). On a ici une situation comparable à celle du témoignage de [Porphyre] sur la prédication καθ' ὑποκειμένου (fr. 13), car Simplicius introduit cette aporie par les mots αἰτιῶνται δὲ καὶ (Simplicius, *In Cat.* 58.23), dont le sujet pourrait être, selon Paul Moraux, οἱ περὶ τὸν Νικόστρατον dont Simplicius fait mention juste auparavant (*In Cat.* 58.15)[1]. Il est évidemment impossible que Boéthos ait répondu à une aporie de Nicostrate, mais rien n'empêche que l'aporie soit plus ancienne et que Nicostrate l'ait ensuite reprise. Quoi qu'il en soit, la citation de Simplicius ne laisse aucun doute sur le fait que Boéthos a répondu à cette objection. Selon Simplicius, Boéthos reconnaissait le bien-fondé de l'aporie (ἐνδοὺς τῇ ἀπορίᾳ) et proposait de corriger le texte d'Aristote en inversant la position de τοῦ κατηγορουμένου et de τοῦ ὑποκειμένου en *Cat.* 3, 1^b23-24. Au lieu de « toutes les différences du prédicat seront aussi des différences du sujet », Boéthos proposait de lire « toutes les différences du sujet seront aussi des différences du prédicat »[2]. Si l'on considère *homme* et *animal*, on affirmera donc que la différence *rationnel* de *homme* sera aussi une différence de *animal*. Cela bloque l'aporie (on évite de prédiquer *rationnel* et *irrationnel* de *homme*), mais pose un nouveau problème : alors que *rationnel* se dit de tous les hommes, *rationnel* ne se dit pas de tous les animaux.

Les commentateurs tardifs distingueront deux types des différences ou, pour mieux dire, deux fonctions distinctes de la différence. D'une part, la fonction constitutive (συμπληρωτικαὶ διαφοραί ; συστατικαὶ διαφοραί), quand la différence fait partie de la définition du genre ou de l'espèce, par exemple *doué de sensation* pour *animal* et *rationnel* pour

1. Cf. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, II, *Der Aristotelismus im 1. und 2. Jh. n. Chr.*, Berlin / New York, 1984, p. 539, n. 50.

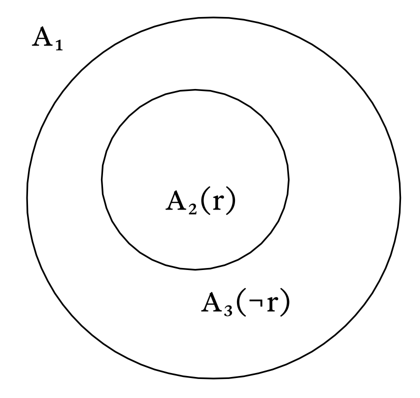
2. Porphyre, *In Cat.* 84.34-85.3 et Dexippe, *In Cat.* 27.21-23 font mention de cette correction sans l'attribuer à Boéthos. Voir la discussion dans Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, p. 153-154 ; Luna, *Simplicius. Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote. Chapitres 2-4*, p. 512-515.

homme. D'autre part, la fonction distinctive (διαιρετικαὶ διαφοραί), quand la différence ne fait pas partie de la définition du genre, mais le divise en ses espèces, par exemple *rationnel* et *irrationnel* pour *animal*. Cette distinction se trouve expliquée dans une section bien connue de l'*Isagoge* de Porphyre (*Isag*. 10.3-19) et Simplicius l'utilise pour résoudre cette aporie (*In Cat.* 59.4-32)[1]. Ce dernier ne juge pas nécessaire de suivre Boéthos et de modifier le texte d'Aristote. Il suffit de prêter au texte la thèse que toutes les différences constitutives du prédicat appartiennent aussi au sujet (par exemple *doué de sensation* est prédiqué de *animal* et de *homme*) et, parmi les différences distinctives du prédicat, appartiennent au sujet celles qui sont constitutives de l'*item* particulier considéré (par exemple *rationnel* et *mortel*, qui sont des différences distinctives de *animal* et des différences constitutives de *homme*). Il peut enfin aussi y avoir des cas où les mêmes différences sont dites du prédiqué et du sujet en tant que différences distinctives (*animal* se divise ainsi en *herbivore*, *granivore* et *carnivore* et les mêmes différences distinctives se retrouvent dans *oiseau*).

Cet appareil conceptuel, qui vise à expliquer le statut de la différence et sa position dans la définition du genre et de l'espèce, n'est pas présent dans la réponse de Boéthos. Ce dernier commence par traduire la règle (B) dans le langage extensionnel qu'il affectionne (Simplicius, *In Cat*. 58.30) : le genre prédiqué est « plus universel » (ὁλικώτερον) tandis que le sujet est « plus particulier » (μερικώτερον)[2]. Il s'ensuit, en vertu de sa correction, que les différences du plus particulier seront aussi des différences du plus englobant, car celui-ci contient le plus particulier dans son extension. On aura cependant le problème mentionné plus haut : la différence *rationnel* n'est pas prédiquée de tous les animaux, alors qu'elle est prédiquée de tous les hommes. Sans introduire la distinction entre différences constitutives et différences distinctives, Boéthos se borne à préciser que les différences ne sont pas dites aussi universellement (μὴ ὁμοίως καθόλου) dans le cas du prédicat que dans celui du sujet. En effet, la différence *rationnel* est prédiquée de tous les hommes, mais elle n'est pas prédiquée de tous les animaux, car parmi les animaux, certains sont rationnels, d'autres sont irrationnels. Encore une fois, on peut représenter la position de Boéthos par un diagramme :

1. Voir aussi Porphyre, *In Cat*. 85.3-86.4 ; Dexippe, *In Cat.* 27.23-28.5. Discussion dans Luna, *Simplicius. Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote. Chapitres 2-4*, p. 508-523. Sur la distinction entre différences constitutives et distinctives, voir surtout Barnes, *Porphyry. Introduction*, p. 177-186.

2. Une telle traduction extensionnelle pourrait s'autoriser d'Aristote, *Cat*. 5, 3^{b}21-23.

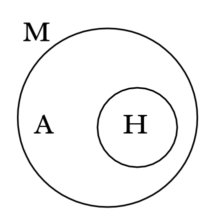


Selon Boéthos, la différence *rationnel* (r) est propre à tous le membres de A_2 (le sous-ensemble de A_1 qui comprend les animaux rationnels). Si r s'applique aussi à A_1, c'est selon une extension moins universelle, car r n'est dit que d'une partie stricte des membres de A_1. Cette approche, on l'aura noté, est analogue à la solution que Boéthos proposait de l'aporie portant sur les « genres différents » de la règle (A). Là, Boéthos proposait une division extensionnelle des genres différents en deux sous-ensembles ; ici, il justifie sa correction du texte en proposant une analyse extensionnelle du genre *animal* et de ses sous-ensembles (*animal rationnel*, *animal irrationnel*), sans s'engager dans une analyse intensionnelle des fonctions que la différence peut accomplir par rapport au genre.

D'après Simplicius (*In Cat.* 59.2-4), Boéthos envisageait aussi une seconde solution qui n'entraînait pas de modification textuelle. Il soulignait qu'Aristote dit « rien n'empêche qu'il y ait les mêmes différences » (*Cat.* 3, 1^b21). Comme le remarque Concetta Luna, pour Boéthos il faudra donc « faire régir toute la phrase par 'rien n'empêche', en ce sens que rien n'empêche les différences du genre supérieur d'être parfois aussi des différences du genre inférieur, comme c'est le cas pour 'mortel', qui est une différence aussi bien de l'animal que de l'homme »[1]. Cette solution ne demande donc pas que les différences soient toujours les mêmes : il suffit que cela arrive parfois, comme c'est le cas pour *mortel*, qui est la différence à la fois de *animal* et de *homme*. En se fondant sur Simplicius (*In Cat.* 59.10-11 ; 59.32), on pourrait voir dans cette seconde solution une anticipation de la distinction entre les différences constitutives et les différences distinctives. *Mortel*, en effet, joue le rôle d'une différence distinctive pour *animal* et d'une différence constitutive pour *homme* dont *animal* est prédiqué ; par conséquent, on pourra prédiquer

1. Luna, *Simplicius. Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote. Chapitres 2-4*, p. 513.

mortel de l'un et de l'autre (dans un cas en tant que différence distinctive, dans l'autre en tant que différence constitutive)[1]. Il faut cependant rester prudent. Rien, de fait, ne suggère que Boéthos s'attardait sur le statut de la différence *mortel* par rapport à la définition de *animal* et de *homme*. Il se borne à dire que *mortel* est différence à la fois de *animal* et de *homme* et on peut très bien interpréter cet énoncé selon l'approche extensionnelle usuelle : *mortel* serait ainsi la différence de *animal* et de *homme* pour la raison très simple que tous le animaux sont mortels et tous les hommes sont mortels. On aurait donc le diagramme suivant :



C'est la manière la plus plausible d'interpréter ce témoignage — et qui s'accorde le mieux avec la doctrine extensionnelle des universels typique de Boéthos. On objectera qu'il n'est pas vrai que tous les animaux soient mortels, puisque certains animaux sont immortels (dans le passage de Simplicius, *mortel* est, de fait, un exemple de différence distinctive pour *animal*). Il n'est sans doute pas impossible de répondre à cette objection : Boéthos pourrait bien passer sous silence, dans le présent contexte, l'existence d'animaux immortels — et cela pour la simple raison que, comme il le souligne ailleurs, le propos des *Catégories* ne porte pas sur la substance intelligible (voir fr. 18 = Simplicius, *In Cat*. 78.4-24). Boéthos pourrait donc opérer une restriction implicite de l'extension du genre *animal.* Par ailleurs, les exemples donnés par Simplicius posent une difficulté tout à fait semblable à *mortel*, puisqu'y figure *doué de la faculté de sentir* (τὸ αἰσθητικόν) comme différence constitutive du genre *animal* (Simplicius, *In Cat*. 59.11-12).

Quels étaient les adversaires de Boéthos ? Les sujets abordés dans cette section étaient sans aucun doute au centre du débat : nous savons qu'Andronicos de Rhodes consacra tout un traité à la division (voir

1. Plus précisément, selon Simplicius, la règle d'Aristote est valable pour les différences qui sont les mêmes pour le genre supérieur et pour le genre inférieur, à savoir : (a) toutes les différences constitutives du genre supérieur ; (b) parmi les différences distinctives du genre supérieur, celles qui sont constitutives du genre inférieur (les différences opposées à celles-ci sont donc exclues) ; (c) parmi les différences distinctives du genre supérieur, certaines différences qui sont distinctives aussi du genre inférieur. Voir Luna, *Simplicius. Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote. Chapitres 2-4*, p. 514.

Boèce, *De divisione* 875D-876D = 5.1-11 Magee)[1]. Boéthos contestait probablement la lecture pythagorisante des *Catégories* développée dans le cercle du platonicien Eudore[2]. Les traités pseudo-pythagoriciens *Sur le* logos *universel* et *Sur les opposés*[3], que les savants tendent à dater des environs du Ier siècle avant notre ère, confirment que les doctrines discutées par les adversaires de Boéthos étaient au centre de l'intérêt des interprètes pythagorisants d'Aristote. Il est intéressant de constater que les exemples discutés par Boéthos (les genres *triangle*, *vertu*, *vice*) se retrouvent dans cette littérature[4]. C'est tout ce que nous pouvons dire, en l'absence de parallèles plus précis. Il demeure que l'hypothèse que les objections auxquelles réagissait Boéthos soient issues du milieu pythagorisant d'Eudore a beaucoup pour elle[5].

Riccardo Chiaradonna

1. Voir J. Magee, *Anicii Manlii Severini Boethii De divisione liber*, Critical Edition, Translation, Prolegomena, and Commentary, Leiden / Boston / Köln, 1998, p. xxiv-lvii ; M. Griffin, *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire*, Oxford 2015, p. 42-48.

2. Voir *infra*, chapitre III.

3. Voir Th. A. Szlezák, *Pseudo-Archytas über die Kategorien. Texte zur griechischen Aristoteles-Exegese*, Berlin / New York, 1972 ; A. Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica. I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino*, Berlin / Boston, 2017.

4. Voir par exemple [Archytas], *Op.*, *apud* Simplicius, *In Cat.* 391.2-392.9 = 17.3-18.1 Thesleff. Traduction et commentaire dans Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*, p. 63 et 93-94 ; pour l'exemple du triangle voir, aussi, Aristote, *Metaph.* Δ 6, 1016^{a}28-32.

5. Je tiens à remercier chaleureusement Francesco Ademollo, qui a bien voulu relire une version de ce chapitre, pour ses suggestions et pour ses remarques critiques. Dans l'interprétation des passages cités par [Porphyre], j'ai grandement bénéficié des nombreuses discussions avec Marwan Rashed et David Sedley, ainsi que des remarques écrites par Jonathan Barnes et Stephen Menn. Qu'ils en soient tous très vivement remerciés ici. Naturellement, toutes les erreurs sont les miennes.

CHAPITRE III

LA SUBSTANCE ET LA FORME

§ 1. La monade et les nombres : fr. 17

Les fragments commentés dans la présente section portent sur la substance et nous situent au cœur de l'aristotélisme de Boéthos : fr. 17 = Simplicius, *In Cat*. 65.19-24 ; fr. 18 = Simplicius, *In Cat*. 78.4-24 = Porphyre, 58F Smith ; fr. 19 = Simplicius, *In Phys*. 211.15-18 ; fr. 20 = Themistius, *In Phys*. 26.20-24 ; fr. 21 = Dexippe, *In Cat.* 45.15-31 ; fr. 22 = Syrianus, *In Metaph*. 106.5-7 ; fr. 23 = Simplicius, *In Cat.* 97.28-34 ; fr. 24 = Simplicius, *In Cat*. 104.22-27. La lecture d'Aristote à laquelle se range le commentateur implique deux thèses principales : (1) une doctrine anti-essentialiste des particuliers sensibles, qui se fonde sur les critères de substantialité établis dans les *Catégories* (la substance n'est rien d'autre que le sujet d'inhérence) en reléguant la forme en dehors de la substance ; (2) une doctrine nominaliste des universaux : ceux-ci ne sont que de simples notions mentales sans aucun corrélat réel autre que les particuliers sensibles.

Parmi les objections portant sur la complétude de la liste des catégories (voir Aristote, *Cat.* 4, 1^b25), Simplicius (*In Cat.* 65.19-24) fait état d'un argument concernant l'un, la monade et le point : ces réalités resteraient en dehors du champ des catégories[1]. L'aporie se fonde sur l'argument qui suit : si de telles réalités tombent sous les catégories, c'est parce qu'elles sont des quantités. Mais ce ne sont ni des quantités discrètes ni des quantités continues, alors que la quantité est nécessairement ou bien continue ou bien discrète et que, si elle est discrète, elle est impaire ou paire[2]. Simplicius rappelle d'abord la solution d'Alexandre : il faudra classer ces réalités parmi les relatifs, comme principe des nombres et comme mesure. Ensuite, Simplicius mentionne Boéthos :

1. M. Griffin, *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire*, Oxford, 2015, p. 122-123 et p. 155 attribue cette aporie à Lucius, que Simplicius mentionne en couple avec Nicostrate en *In Cat.* 62.28-29 (οἱ περὶ τὸν Λούκιον δὲ καὶ τὸν Νικόστρατον) et isolément en *In Cat.* 64.18 (οἱ περὶ τὸν Λούκιον). Voir *supra*, Introduction, p. 8, n. 3.

2. Pour les détails du débat, voir C. Luna, *Simplicius : Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote. Chapitres 2-4*, traduction de Ph. Hoffmann avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot ; commentaire par C. L., Paris, 2001, p. 673-696.

> Mais si le nombre est équivoque, l'un incorporel et l'autre corporel, alors, comme il se pourrait bien que Boéthos aussi le dise, l'unité aussi sera équivoque, l'une substance, celle qui fait partie du nombre intelligible (opinion qui est aussi celle d'Aristote), l'autre relatif ou quantité. Mais plus loin, Boéthos dit : « À moins qu'il ne soit préférable de dire qu'elle est quantité : est en effet identique au rapport d'une blancheur à une chose blanche le rapport de la dualité à des choses deux ; si donc le premier couple est qualité, le second, aussi bien, est quantité » (fr. 17 = Simplicius, *In Cat.* 65.19-24)[1].

Dans ces lignes fort obscures, Simplicius évoque deux arguments différents. Le premier repose sur la distinction entre deux types de nombre : le nombre incorporel et le nombre corporel (« corporel » n'indique pas que ce nombre serait un corps, mais qu'il s'applique au domaine des corps pour les dénombrer : voir Dexippe, *In Cat.* 33.25-26). De cette distinction découle, « comme il se pourrait bien que Boéthos aussi le dise (ὡς καὶ ὁ Βόηθος ἂν φαίη) » (Simplicius, *In Cat.* 65.19-20), celle qui sépare la monade substantielle, qui se trouve dans le domaine du nombre intelligible, de la monade qui est un relatif ou une quantité.

Selon une seconde solution, que Boéthos aurait présentée plus loin (ὕστερον), il faudrait dire que « c'est » une quantité, car la dyade est par rapport aux deux ce que la blancheur est par rapport au blanc. Si donc la blancheur et le blanc sont des qualités, la dyade et les deux seront des quantités[2]. Simplicius, *In Cat.* 65.14 propose la séquence grecque suivante : ὕστερον δέ φησιν ὁ Βόηθος· μήποτε ἄμεινον εἶναι ποσὸν φάναι. Le sujet de εἶναι ποσόν n'étant pas spécifié, on peut imaginer deux possibilités : il s'agira (a) de la monade corporelle ; (b) de la monade *ut sic*[3]. Nous reviendrons sur cette question plus bas. Pour l'instant, contentons-nous de souligner que si l'on accepte (a), la seconde solution de Boéthos n'apporterait qu'une correction très modeste à la première. Car Boéthos dirait d'abord que la monade *corporelle* est un relatif ou une quantité, pour ensuite se contenter d'abandonner le relatif pour la caractériser comme

1. Εἰ δὲ διττὸς ὁ ἀριθμός, ὁ μὲν ἀσώματος, ὁ δὲ σωματικός, ἔσται, ὡς καὶ ὁ Βόηθος ἂν φαίη, καὶ ἡ μονὰς διττή, ἡ μὲν οὐσία, ἡ ἐν τῷ νοητῷ ἀριθμῷ (τοῦτο δὲ καὶ Ἀριστοτέλει δοκεῖ), ἡ δὲ πρός τι ἢ ποσόν. ὕστερον δέ φησιν ὁ Βόηθος μήποτε ἄμεινον εἶναι ποσὸν φάναι· ὡς γὰρ λευκότης ἔχει πρὸς λευκόν, οὕτως καὶ ἡ δυὰς πρὸς τὰ δύο· εἰ οὖν ἐκεῖνα ἄμφω ποιόν, καὶ ταῦτα ποσόν. L'argument se retrouve sous forme anonyme chez Dexippe, *In Cat.* 33.23-27 : voir *infra*, p. 151.

2. J'utiliserai par la suite « qualité » (ἡ ποιότης) et « qualitatif » (τὸ ποιόν), « quantité (ἡ ποσότης) et « quantitatif » (τὸ ποσόν), de manière interchangeable, car leur distinction n'a pas d'importance pour Boéthos qui, comme nous allons le voir, vise de fait plutôt à la contester. Pour les détails de la distinction, voir M. Hauer, « Simplicius on the Relation between Quality and Qualified », *Méthexis* 28, 2016, p. 111-140.

3. On pourrait aussi envisager que le sujet soit le nombre : dans ce cas, l'unité serait incluse dans le nombre en tant qu'elle est principe du nombre arithmétique. Cela nous paraît cependant moins probable.

une simple quantité. Cette solution nous paraît assez peu probable, car la seconde partie du fragment semble remettre en cause l'ensemble de la première solution et non pas seulement la caractérisation de la monade sensible : c'est là, semble-t-il, la signification du parallèle entre la dyade et la blancheur. Si l'on acceptait (b), en revanche, la seconde solution apporterait une correction importante. Après avoir dit que la monade est double (intelligible/substance *vs* corporel/relatif ou quantité), Boéthos corrigerait le tir et ne retiendrait que l'un des deux types de monade distingués plus haut, à savoir le type sensible. Cette première restriction s'accompagnerait d'une autre, Boéthos ne retenant désormais que la quantité et abandonnant le relatif.

Ces lignes, et notamment la première des deux solutions rapportées par Simplicius, paraissent attribuer à Boéthos une doctrine des nombres idéaux qui nous renverrait aux débats de l'ancienne Académie. Comme nous l'avons déjà vu à propos des homonymes, Boéthos connaissait l'œuvre de Speusippe et l'intégrait à son interprétation des *Catégories*[1]. Cependant, si les mots τοῦτο δὲ καὶ Ἀριστοτέλει δοκεῖ (Simplicius, *In Cat.* 65.21) proviennent de Boéthos, celui-ci ne faisait pas ici allusion à Speusippe mais suggérait plutôt qu'Aristote lui-même avait défendu la thèse que la monade substantielle est dans le nombre intelligible[2].

De telles conclusions ne sont guère conformes au profil théorique qui se dégage des autres fragments de Boéthos : rien en effet, hormis ces lignes, ne nous incite à penser que Boéthos défendait une doctrine des nombres idéaux. Bien qu'il reconnaisse la présence de cette difficulté, Paul Moraux a suggéré que Boéthos aurait fait sienne une doctrine des nombres idéaux et que, ici comme ailleurs, il aurait emboîté le pas à Speusippe[3]. Cependant, le fragment est obscur et l'extrême prudence de Simplicius (ὡς καὶ Βόηθος ἂν φαίη : Simplicius, *In Cat.* 65.20) n'aide pas à trancher. C'est d'ailleurs pourquoi, selon Tarán, il faudrait attribuer

1. Voir *supra*, chapitre I, p. 108-119.

2. Kalbfleisch *in app.* se réfère à Aristote, *A. Po.* I 27, 87^{a}36 (définition de la monade comme οὐσία ἄθετος). Selon M. Chase, *Simplicius : On Aristotle* Categories *1-4*, Londres, 2003, p. 147, n. 733, Simplicius pourrait faire allusion au traité perdu d'Aristote *Sur le Bien* (voir Alexandre d'Aphrodise, *In Metaph.* 56.20 = fr. 2 Ross). Cette hypothèse serait confirmée par la mention de la dyade dans la suite de l'argument. Voir aussi M. Griffin, *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire*, p. 189-191. Comme nous le verrons plus bas, il faut sans doute rapporter cette mention d'Aristote à la paraphrase de Simplicius (ou, bien entendu, à sa source), ou aux adversaires pythagorisants de Boéthos.

3. Voir P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, I, *Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.*, Berlin / New York, 1973, p. 155. Dans sa paraphrase, Moraux adopte l'hypothèse (a) dans le classement proposé plus haut : le sujet de εἶναι ποσόν serait donc la monade corporelle.

la distinction des deux monades à Simplicius et non à Boéthos[1]. De fait, une objection contre l'hypothèse de Moraux peut être tirée du passage bien connu où Simplicius rapporte que Boéthos tenait les recherches de ceux qui avaient introduit la substance intelligible dans l'interprétation des *Catégories* pour superflues, la discussion ne portant pas sur ce sujet (fr. 18 = Simplicius, *In Cat.* 78.4-5). Aussi paraît-il difficile de supposer que Boéthos, dans le même commentaire, avait exposé une doctrine des nombres idéaux et substantiels. D'où la solution élégante du problème récemment proposée par Michael Griffin[2]. Boéthos, au moment d'affronter les critiques, probablement adressées par Lucius, d'après lesquelles le nombre un et le point géométrique n'ont pas de place dans la liste des catégories, répondrait comme suit. Supposons que j'utilise le mot « un » pour désigner une chose. Je peux désigner une substance et, dans ce cas, je désigne la monade, à savoir une réalité intelligible. De manière alternative, je peux désigner une quantité sensible, à savoir la singularité quantitative d'une chose sensible, par exemple Socrate. Dans les deux cas, je fais référence à quelque chose qui tombe sous les catégories d'Aristote : l'objection est donc sans fondement. Les *Catégories* ne portant cependant pas, pour Boéthos, sur les réalités intelligibles, cela expliquerait, selon Griffin, la seconde remarque : il vaut mieux dire que « un » désigne une quantité et abandonner la substance. Parmi les trois options spécifiées plus haut, Griffin souscrit donc à l'option [b], considérant la monade *ut sic* comme sujet de εἶναι ποσόν.

Quatre considérations doivent néanmoins nous inviter à la prudence. (1) À la différence de ce que note Griffin, la première solution ne paraît pas présenter d'alternative, mais une juxtaposition. Boéthos ne dirait pas « par le mot “un” je peux désigner ou bien une substance ou bien une quantité », mais plutôt : « il y a deux types de monade : l'un est substantiel, l'autre est relatif ou quantité ». (2) Dans sa paraphrase de la première réponse, Griffin ne s'attarde pas sur la mention du relatif. (3) Le parallèle avec la section sur la substance dans le fr. 18 = Simplicius, *In Cat.* 78 n'est pas complet, car dans sa seconde solution — à la différence de ce qui se passe dans ce dernier texte — Boéthos ne dit pas que la discussion des *Catégories* ne porte pas sur la monade ou sur le nombre intelligible. Si l'on s'en tient à Simplicius, la seconde solution n'est pas tant une *limitation* de la première (ou bien substance

1. Voir L. Tarán, compte rendu de Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, dans *Gnomon* 53, 1981, p. 721-750 (repris dans *id.*, *Collected Papers 1962-1999*, Leiden, 2001, p. 479-524, voir p. 516). Sauf erreur de notre part, Luna, *Simplicius : Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote. Chapitres 2-4*, p. 691, défend une position analogue : Boéthos aurait proposé une distinction générale entre les nombres intelligibles et les nombres corporels. Simplicius, ou lui et sa source, auraient ensuite appliqué cette distinction à la monade.

2. Voir Griffin, *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire*, p. 191.

ou bien relatif / quantité, mais il vaut mieux laisser de côté la substance car elle n'est pas pertinente), qu'une *correction :* la monade est double, substance ou relatif / quantité ; *mais non* : ce n'est qu'une quantité. (4) Griffin, enfin, ne rend pas compte de la manière prudente dont Simplicius introduit l'opinion de Boéthos en *In Cat.* 65.19-20 (« comme il se pourrait bien que Boéthos aussi le dise »)[1].

Nous sommes bien conscient de la difficulté de ce passage, qui compte parmi les plus obscurs des fragments de Boéthos. Il est peut-être intéressant, cependant, de proposer une interprétation différente de celles qu'on vient de rappeler. À nos yeux, la première partie du fragment ne contient pas la première solution de Boéthos au problème du statut de la monade, mais une opinion préliminairement rapportée par Boéthos, avant d'être rejetée dans son commentaire : la seconde solution de Boéthos ne serait rien d'autre que sa critique de la thèse rapportée. Simplicius, ou plutôt ses sources (Porphyre et/ou Jamblique), auraient brouillé la situation en paraphrasant l'argument de Boéthos comme s'il avait proposé *deux* solutions différentes et incompatibles au même problème, sans donc mettre en relief le contexte polémique de la discussion.

Commençons donc par souligner qu'il y a, dans la paraphrase de Simplicius, certains points ambigus. La référence à Boéthos en Simplicius, *In Cat.* 65.19-20 est, comme nous venons de le dire, très prudente. On ne voit pas clairement si Simplicius vise à attribuer à Boéthos la distinction des deux types de nombre, ou si la référence à Boéthos ne porte que sur la distinction des deux types de monade. Il est indéniable que Simplicius glose immédiatement la distinction des deux monades en faisant mention du nombre intelligible (Simplicius, *In Cat.* 65.20-21), mais il reste que les mots de Simplicius n'invitent guère à attribuer tout cela à Boéthos. Comme nous l'avons déjà noté, Simplicius énonce la distinction des deux types de nombres *in propria persona* (εἰ δὲ διττὸς ὁ ἀριθμός, ὁ μὲν ἀσώματος, ὁ δὲ σωματικός). De cette prémisse découlerait — « comme il se pourrait bien que Boéthos aussi le dise » — la distinction des deux monades. Cette distinction est certes tout de suite expliquée par la distinction entre la monade qui appartient au nombre intelligible d'un côté, et la monade quantitative et relative de l'autre côté, mais, à notre avis, il faut rester prudent avant d'attribuer toutes ces distinctions à Boéthos. Tout ce que l'on peut tirer de cette phrase avec un minimum de certitude, c'est que Boéthos évoquait les deux types de monade.

Nous pouvons aussi nous interroger sur les raisons qui ont poussé Boéthos à évoquer la distinction des deux types de monade dans le cadre

1. Pour Griffin, *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire*, p. 124, ce passage permettrait aussi d'attribuer à Boéthos la réponse que Simplicius donne à Lucius en *In Cat*. 125.13-16 (on peut tenir le corps pour une substance ou une quantité).

de son exégèse des *Catégories*. De fait, la distinction des deux types de monade que Simplicius lui prête n'est pas sans rappeler celle que l'on trouve dans le traité pythagoricien apocryphe du pseudo-Archytas *Sur le* logos *universel* (Περὶ τοῦ καθόλου λόγου), consacré aux catégories. Selon l'auteur de ce traité, la première catégorie d'Aristote ne s'applique pas seulement aux corps, mais aussi aux Idées et, notamment, à l'Homme en soi[1]. Avec de bons arguments, la rédaction de cet ouvrage a été située dans le milieu d'Eudore d'Alexandrie, philosophe platonicien pythagorisant et exégète d'Aristote du Iᵉʳ siècle avant notre ère[2]. On peut supposer que la lecture pythagorisante des *Catégories*, proposée par Eudore et ses disciples, constituait une cible polémique pour Boéthos (nous y reviendrons).

Ces remarques pourraient rendre compte de la prudence manifestée ici par Simplicius. Il est très peu plausible que celui-ci ait tout simplement attribué à Boéthos un développement qui en était absent

---

1. [Arch.], *Cat*. 30.23-31.1 : αὐτὸς δὲ ὁ ἄνθρωπος, ὃς τὰν πράταν ἐπιδέχεται σημασίαν, λέγω δὲ τὸ τί ἐστιν κατὰ τὰν ἰδέαν κτλ. Édition du traité dans H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo, 1965 et Th. A. Szlezák, *Pseudo-Archytas über die Kategorien. Texte zur griechischen Aristoteles-Exegese*, Berlin / New York, 1972. Sur le titre du traité, voir Szlezák, *Pseudo-Archytas über die Kategorien*, p. 94-95.

2. Voir Szlezák, *Pseudo-Archytas über die Kategorien*, p. 13-19. Dans un passage bien connu (*In Metaph*. 58.25-59.8), Alexandre d'Aphrodise attribue à Eudore une correction du texte dans le passage d'Aristote portant sur la doctrine platonicienne des principes (*Metaph.* A 6, 988ᵃ10-11). Le moins que l'on puisse dire est qu'Eudore a sérieusement travaillé le texte de la *Métaphysique* et cela, probablement, à cause de son importance comme témoin des doctrines de Platon et de l'Académie. Il est possible qu'Eudore ait produit une édition d'*Alpha meizôn*, intégrant dans le texte d'Aristote un certain nombre d'ajouts à la tonalité pythagoricienne : voir, pour cette hypothèse, Th. Auffret et M. Rashed, « Aristote, *Métaphysique* A 6, 988ᵃ7-14, Eudore d'Alexandrie et l'histoire ancienne du texte de la *Métaphysique* », dans Ch. Brockmann, D. Deckers, L. Koch et S. Valente (eds.), *Handschriften- und Textforschung heute. Zur Überlieferung der griechischen Literatur. Festschrift für Dieter Harlfinger aus Anlass seines 70. Geburtstages*, Wiesbaden, 2014, p. 55-84. Cette entreprise aurait fait partie de son projet d'intégrer Aristote à son platonisme pythagorisant. M. Bonazzi a suggéré qu'on pouvait déceler la présence de *Métaphysique* Λ dans le compte rendu sur la doctrine des principes d'Eudore transmis par Simplicius (*In Phys.* 181.7-30). Voir M. Bonazzi, « Pythagoreanising Aristotle : Eudorus and the Systematisation of Platonism », dans M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, Cambridge, 2013, p. 160-186. Sur l'interprétation platonisante des *Catégories* et de la *Métaphysique* proposée par Eudore, voir R. Chiaradonna, « Autour d'Eudore. Les débuts de l'exégèse des *Catégories* dans les Moyen Platonisme », dans M. Bonazzi et J. Opsomer (eds.), *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, Leuven, 2009, p. 89-111 ; *id.*, « Théologie et époptique aristotéliciennes dans le médioplatonisme : La réception de *Métaphysique* Λ », dans F. Baghdassarian et G. Guyomarc'h (eds.), *Réceptions de la théologie aristotélicienne. D'Aristote à Michel d'Ephèse*, Leuven, 2017, p. 143-157. On trouvera deux discussions récentes approfondies dans Griffin, *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire*, p. 78-99, et G. Boys-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250*, Cambridge, 2018, p. 418-436 (textes 15A-Q).

à l'origine. Il nous paraît plus probable de supposer que l'hésitation de Simplicius reflète la transmission complexe de cet argument — le commentateur se montrant sensible à cette confusion ayant conduit à attribuer à Boéthos deux positions incompatibles. Si nous ne nous égarons pas, la distinction des deux monades se trouvait bel et bien chez Boéthos, mais il ne la faisait pas sienne. Si les mots τοῦτο δὲ καὶ Ἀριστοτέλει δοκεῖ (Simplicius *In Cat*. 65.21) n'ont pas, comme cela serait néanmoins fort possible, été introduits par Simplicius ou par Jamblique, ils pourraient correspondre non pas à la position de Boéthos, mais à celle de son adversaire, qui pour sa part n'hésitait pas à attribuer à Aristote une doctrine de la monade intelligible. Encore une fois, une telle attitude s'accorderait bien à ce que nous savons de l'exégèse développée par Eudore d'Alexandrie, qui connaissait la *Métaphysique* d'Aristote ou, pour le moins, certains de ses livres, et intégrait le texte et les doctrines d'Aristote à son platonisme pythagorisant.

On peut supposer que l'exégèse d'Eudore prenait comme point de départ une objection au classement des catégories d'Aristote, à savoir l'absence de la monade : objection prévisible dans un milieu pythagorisant. Eudore, cependant, ne s'arrêtait pas à l'objection, mais proposait une intégration de la doctrine d'Aristote selon une perspective métaphysique pythagorisante. La première catégorie, à savoir la substance, s'appliquerait ainsi à la monade intelligible : c'est l'un des deux types de monade, à savoir la monade idéale. On retrouve ici l'application par le pseudo-Archytas de la première catégorie d'Aristote aux Idées comme l'Homme en soi. D'autre part, il y a la monade qui tombe sous le relatif ou la quantité. Chez Dexippe il y a, à ce propos, une référence aux réalités dénombrables selon la composition (voir Dexippe, *In Cat.* 33.26-27), à savoir au domaine du sensible. Dans un tel contexte, la mention du relatif aurait une signification précise, car le relatif, bien plus que la quantité, indiquerait que cette monade appartient aux corps et n'est pas un intelligible. Par ailleurs, Eudore faisait sienne la bipartition catégoriale académique entre « par soi » et « relatif » (voir Simplicius, *In Cat.* 174.14-16). La distinction des deux monades et leur intégration dans le classement des catégories se comprendraient bien dans un tel cadre.

La seconde solution de Boéthos rapportée par Simplicius ne serait rien d'autre que sa réponse à cette interprétation. Peut-être Eudore avait-il déjà fait allusion au nombre intelligible dans sa référence à la monade substantielle : c'est ce que le passage de Simplicius pourrait suggérer, car la notion de monade substantielle est glosée par un appel au nombre intelligible. Mais il est tout aussi possible que la référence au nombre intelligible soit un élément de paraphrase néoplatonicienne, Eudore n'évoquant pour sa part que la monade et le domaine de l'intelligible en général. Quoi qu'il en soit, nous suggérons que Boéthos faisait jouer la notion de nombre dans sa réponse. Il y a deux possi-

bilités. (A) Boéthos introduisait de manière polémique la notion de nombre en répondant à Eudore. Boéthos aurait donc dit : il ne faut accorder aucun statut spécial à la monade ; il suffit de s'interroger sur le statut du nombre arithmétique et de son principe (l'unité). (B) Boéthos se serait fondé sur la mention, par Eudore, du nombre intelligible à propos de la monade, afin de démonter cette notion même, en la ramenant à la quantité. Quoi qu'il en soit, selon notre lecture, les mots « [m]ais plus loin, Boéthos dit : "À moins qu'il ne soit préférable de dire qu'elle est quantité" (ὕστερον δέ φησιν ὁ Βόηθος· μήποτε ἄμεινον εἶναι ποσὸν φάναι) » suggèrent que Boéthos assimile la monade (qui est le principe du nombre arithmétique) à une simple quantité. Parmi les deux options distinguées plus haut, c'est donc l'option (b) que nous préférons : le sujet de εἶναι ποσόν est, à notre avis, la monade *ut sic*. Il nous paraît significatif, dès lors, que Boéthos remplace l'exemple de la monade par celui de la dyade : on pourrait voir dans ce glissement une pointe polémique, compte tenu de la distinction entre monade et dyade dans le classement eudoréen des principes[1]. Tout se passe comme si Boéthos voulait en finir avec les distinctions métaphysiques assumées par ses adversaires et soulignait la nécessité de subsumer la monade et la dyade sous la quantité, la catégorie qui s'applique au nombre arithmétique et à son principe.

Dans le cas d'Eudore, les spécialistes ont suggéré la présence de la hiérarchie suivante, qu'il retrouvait dans le texte du livre A de la *Métaphysique* :

1) L'Un transcendant (le premier principe) ;
2) L'Un associé à la dyade élémentaire (à savoir la monade) ;
3) L'Un engendré par les deux principes dérivés et opposés que sont la limite et l'illimité. Ce troisième type occupe une place inférieure dans l'étagement hiérarchique des « Uns ». Il est à la fois engendré et principe numérique[2].

---

1. Selon le classement pythagoricien des principes présenté par Eudore (Simplicius, *In Phys.* 181.7-30), il y a deux niveaux de principes. Le premier niveau est celui de l'Un, aussi appelé *archê* et Dieu. Le second niveau est celui de la monade et de la dyade, qu'Eudore appelle des *stoicheia*. Voir Bonazzi, « Pythagoreanising Aristotle », p. 171-179. Sur ce passage, voir aussi Boys-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250*, p. 83-91 ; 98-99 (texte 3O). Si notre interprétation est correcte, Boéthos aurait bien pu envisager l'objection évoquée par Simplicius, *In Cat.* 65.14-17 : la monade n'est pas une quantité continue (car elle n'a pas de parties) et elle n'est pas non plus une quantité discrète, car toute quantité discrète est paire ou impaire, alors que la monade (en tant que principe des nombres) n'est ni l'un ni l'autre. Nous ne savons pas si Boéthos s'est prononcé sur ces points. Mais il lui importe assurément d'égaler le statut de la monade et le statut des autres nombres, qui ne sont rien d'autre que des propriétés de substances particulières.

2. Voir Auffret et Rashed, « Aristote, *Métaphysique* A 6, 988 a 7-14, Eudore d'Alexandrie et l'histoire ancienne du texte de la *Métaphysique* », p. 77.

Pour Boéthos, en revanche, il n'y qu'un seul type de monade et un seul type de dyade : dans les deux cas, on a affaire à de simples quantités, qui ne sont rien d'autre que des propriétés de particuliers sensibles. De la même manière, il n'y a qu'un seul type de blanc, à savoir le blanc qui est une qualité. La phrase ὡς γὰρ λευκότης ἔχει πρὸς λευκόν, οὕτως καὶ ἡ δυὰς πρὸς τὰ δύο· εἰ οὖν ἐκεῖνα ἄμφω ποιόν, καὶ ταῦτα ποσόν est malheureusement assez obscure. Il n'est pas tout à fait clair si les mots λευκόν et τὰ δύο désignent les attributs *blanc* et *deux* ou les porteurs de ces attributs (une chose blanche, des choses deux : c'est la solution que nous avons adoptée dans la traduction et qui est la plus proche du grec). Quoi qu'il en soit, il est clair que pour Boéthos il ne faut pas poser la propriété abstraite comme différente de son occurrence ; *a fortiori*, il ne faut pas regarder l'abstrait comme une substance indépendante (*pace* Eudore). Boéthos, en effet, ne distingue pas entre ποσότης et ποσόν, entre ποιότης et ποιόν. Pour lui, il n'y a que des propriétés qui sont des ποσά et des ποιά, et il y a les porteurs de ces propriétés (une chose blanche, des choses deux), qu'on peut désigner, à leur tour, comme des ποιά et des ποσά[1]. C'est pourquoi il affirme, à propos de λευκότης et de λευκόν, qu'ils sont ἄμφω ποιόν. Cela peut vouloir dire ou bien que l'abstrait *blancheur* se réduit en effet à la propriété *blanc*, ou bien qu'on peut désigner la blancheur comme un ποιόν et qu'il en va de même pour une chose blanche (par conséquent, la blancheur n'est rien d'autre que le blanc d'une chose blanche). Il en va de même pour la δυάς et pour τὰ δύο, qui sont tous les deux des ποσά[2].

Comme dans d'autres cas, l'argument de Simplicius se retrouve sous forme anonyme chez Dexippe, *In Cat.* 33.21-27, avec des variantes intéressantes. Voici les deux textes en parallèle :

Simplicius, *In Cat.* 65.13-24	Dexippe, *In Cat.* 33, 21-27
(**i**) ἀλλὰ τὸ ἕν, φασί, καὶ ἡ μονὰς καὶ τὸ σημεῖον πῶς οὐκ ἔξω πίπτει τῶν κατηγοριῶν ; οὔτε γὰρ ποσόν ἐστιν, ὡς ἄν τῳ δόξειεν· οὔτε γὰρ συνεχές ἐστιν, ἅτε ἀμερὲς ὄν, οὔτε διωρισμένον· πᾶν δὲ ποσὸν ἢ συνεχὲς ἢ διωρισμένον εἶναι προσήκει, καὶ εἰ διωρισμένον, ἢ περιττὸν ἢ ἄρτιον.	(**i***) περὶ δὲ τοῦ ἑνός, ὡς οὐκ ἔστιν ἔξω πῖπτον τῶν κατηγοριῶν, πολλαχοῦ ἄν τις ἀποδείξειε· (**ii***) καὶ γὰρ ὡς ἀρχὴ τῶν ἀριθμῶν καὶ ὡς μέτρον ὑπάρχον τοῖς πρός τι συνταχθήσεται, (**iii***) καὶ εἴ τις ἀσώματον καὶ καθ' ἑαυτὸν τὸν ἀριθμὸν τιθείη, οὐσία ἂν εἴη ἡ μονάς, εἰ δέ τις διττὸν

1. Pour ce double sens de ποιόν voir *infra*, p. 94, n. 1.

2. Dans un tel contexte, Boéthos en arrivait peut-être à poser les ensembles de particuliers comme des objets *sui generis*. Selon M. Rashed, Boéthos « worked with a very relaxed notion of what it is to be an object, which permitted him to bypass the difficulty of having his subjects not substantially constituted by their forms » (M. Rashed, « Boethus' Aristotelian Ontology », M. Schofield [ed.], *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, p. 53-77, nouvelle édition dans R. Sorabji [ed.], *Aristotle Re-Interpreted : New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, Londres, 2016, p. 103-123, p. 116).

(**ii**) ἢ καὶ ὡς ἀρχὴ τῶν ἀριθμῶν καὶ ὡς μέτρον ἐν τῷ πρός τι καταταχθήσεται, ὡς καὶ τῷ Ἀλεξάνδρῳ δοκεῖ. (**iii**) εἰ δὲ διττὸς ὁ ἀριθμός, ὁ μὲν ἀσώματος, ὁ δὲ σωματικός, ἔσται, ὡς καὶ ὁ Βόηθος ἂν φαίη, καὶ ἡ μονὰς διττή, ἡ μὲν οὐσία, ἡ ἐν τῷ νοητῷ ἀριθμῷ (τοῦτο δὲ καὶ Ἀριστοτέλει δοκεῖ), ἡ δὲ πρός τι ἢ ποσόν. (**iv**) ὕστερον δέ φησιν ὁ Βόηθος· μήποτε ἄμεινον εἶναι ποσὸν φάναι· ὡς γὰρ λευκότης ἔχει πρὸς λευκόν, οὕτως καὶ ἡ δυὰς πρὸς τὰ δύο· εἰ οὖν ἐκεῖνα ἄμφω ποιόν, καὶ ταῦτα ποσόν[1].

ἀριθμὸν ὑπόθοιτο, ἔσται καὶ ἡ μονὰς ἐν δύο γένεσιν, ἐπὶ μὲν τῶν κατὰ σύνθεσιν ἀριθμητῶν ἐν τοῖς πρός τι, ἐπὶ δὲ τῶν νοητῶν ἐν οὐσίᾳ ταττομένη[2].

Fidèle à son habitude, Dexippe tait les noms des exégètes plus anciens (il mentionne néanmoins Alexandre par la suite : voir *In Cat.* 33.27). En outre, en (**i***), Dexippe passe sous silence la mention même de l'aporie, qui se trouve en revanche développée chez Simplicius (**i**). En (**ii***), nous reconnaissons l'argument que Simplicius attribue à Alexandre en (**ii**). En (**iii***), Dexippe ne fait pas mention des deux solutions de Boéthos : le contexte dialectique qui, selon notre hypothèse, était offusqué chez Simplicius (**iii-iv**), disparaît complètement chez Dexippe. Ce dernier propose en revanche un classement d'hypothèses sur le statut de la monade : si l'on regarde le nombre comme quelque chose d'incorporel et d'existant par soi, alors la monade sera une substance ; si l'on regarde

1. «Mais l'un, disent-ils, la monade, le point, comment ne tombent-ils pas hors des catégories ? Ce ne sont en effet ni [*sic* : peut-être s'agit-il d'une faute de transmission, à moins qu'il ne faille postuler une lacune après «soit impaire soit paire» *infra*] des quantités, contrairement à ce que l'on pourrait croire, car il ne sont ni continus (puisqu'ils sont sans parties), ni discrets. Or il convient à toute quantité d'être soit continue soit discrète et, si elle est discrète, soit impaire soit paire. À moins qu'en tant que principe des nombres aussi bien que mesure, on doive les ranger dans le relatif, comme Alexandre aussi en a l'opinion. Mais si le nombre est équivoque, l'un incorporel et l'autre corporel, alors, comme il se pourrait bien que Boéthos aussi le dise, l'unité aussi sera équivoque, l'une substance, celle qui fait partie du nombre intelligible (opinion qui est aussi celle d'Aristote), l'autre relatif ou quantité. Mais plus loin, Boéthos dit : "À moins qu'il ne soit préférable de dire qu'elle est quantité : est en effet identique au rapport d'une blancheur à une chose blanche le rapport de la dualité à des choses deux ; si donc le premier couple est qualité, le second, aussi bien, est quantité"».

2. «En ce qui concerne l'un, on pourrait démontrer de plusieurs manières qu'il ne tombe pas en dehors des catégories. Car en tant qu'il est principe des nombres aussi bien qu'en tant qu'il est mesure, il sera rangé avec les relatifs ; et si l'on pose le nombre comme incorporel et existant par soi, alors la monade sera une substance, tandis que si l'on suppose que le nombre est double, alors la monade sera dans deux genres, rangée dans les relatifs eu égard aux choses dénombrables selon composition, dans la substance eu égard aux intelligibles».

le nombre comme double, alors la monade se trouvera dans deux catégories : elle tombera ou bien sous le relatif, en tant qu'elle s'applique aux réalités dénombrables selon composition, ou bien sous la substance, en tant qu'elle s'applique aux intelligibles. La mention de la quantité disparaît et Dexippe ne fait pas non plus mention de la seconde solution de Boéthos, que Simplicius rapporte en (**iv**). En même temps, Dexippe évoque en (**iii***) la possibilité d'identifier la monade à la substance incorporelle et existante par soi, sans donc ajouter à la monade essentielle la monade sensible et corporelle. Comme on vient de le voir, il n'y a pas de parallèle à cette hypothèse chez Simplicius, en (**iii**).

Il serait bien entendu possible de combiner Simplicius et Dexippe afin de proposer le scénario suivant :

1) Eudore aurait proposé d'identifier la monade à une substance, en en faisant purement et simplement une réalité intelligible ;
2) Dans sa réponse polémique, Boéthos aurait ramené la monade à la quantité, en arguant de la dyade et des nombres ;
3) Les commentateurs néoplatoniciens (on pense notamment à Jamblique) auraient proposé une solution concordiste, fondée sur la distinction des deux types de nombres et donc de monades (intelligible et substantiel ; sensible et quantitatif ou relatif). Simplicius se fonderait sur la doxographie néoplatonicienne plus ancienne tout en étant également sensible aux problèmes qu'elle suscite (d'où sa prudence).

Une telle hypothèse nous paraît intéressante, mais reste évidemment très incertaine. Il faut aussi remarquer que Dexippe fait usage de la tournure καθ' ἑαυτόν, qui ne se trouve pas chez Simplicius, pour caractériser le nombre incorporel. Dexippe précise de plus que le nombre relatif s'applique aux réalités dénombrables selon la composition (ἐπὶ μὲν τῶν κατὰ σύνθεσιν ἀριθμητῶν). Selon Dillon, le témoignage de Dexippe est « hyper-simplifiant »[1]. On ne peut de fait qu'être sensible à la perte d'informations importantes comme la mention de l'*aporia*, la référence à Boéthos, la mention de la quantité, les exemples de la dyade et de la blancheur. Dexippe, ici comme ailleurs, donne l'impression d'avoir schématisé et synthétisé les données qu'il trouvait dans sa source (Porphyre et/ou Jamblique). Il demeure néanmoins tout à fait possible que sa paraphrase conserve des informations absentes de celle de Simplicius.

Nous sommes bien conscient du caractère hypothétique de notre exégèse. Accordons en tout cas que l'attribution à Boéthos d'une distinction entre nombre intelligible et nombre sensible n'a rien d'assuré et que ce fragment a tout l'air de refléter, de manière certes confuse et

1. Voir J. Dillon, *Dexippus.On Aristotle's* Categories, Ithaca NY, 1990, p. 68, n. 126.

diffractée, un débat ayant opposé Boéthos à des adversaires pythagorisants qui travaillaient à loger la monade intelligible dans la table des *Catégories*. Une telle position ne manquerait pas de parallèles. Outre ceux des apocryphes pythagoriciens déjà mentionnés, il est significatif que Philon d'Alexandrie présente la liste des catégories (sans mentionner le nom d'Aristote) dans un passage consacré aux vertus de la décade (*De Decalogo* 29-31). À son tour, Plutarque, dans la *Vie d'Alexandre*, paraît évoquer la *Metaphysique* d'Aristote comme un enseignement de type théologique ou, pour mieux dire, « époptique », réservé à des initiés (Plutarque, *Alex.*, 7, 5, 668A-B). Il est à tout le moins plausible que ces passages se fassent l'écho de l'exégèse pythagorisante d'Eudore[1]. Il n'y a qu'un pas à faire pour postuler que ce dernier rangeait la monade sous la substance d'Aristote, peut-être en la distinguant de la monade sensible qui est une quantité ou un relatif ; et qu'un pas à faire, également, pour postuler que Boéthos répondait à une telle interprétation en ramenant le statut de la monade à celui des quantités numériques, qui ne sont rien d'autre que des propriétés de corps.

§ 2. La forme : fr. 18

Dans son commentaire du début de *Catégories* 5, Simplicius consacre une discussion aux apories adressées contre la substance par Nicostrate et Plotin (Simplicius, *In Cat.* 76.13-17). Ces deux philosophes ont contesté la possibilité de poser la substance comme un genre unique, au motif qu'il n'y a pas de genre commun sous lequel tombent la substance sensible et la substance intelligible. Dans sa réponse, Simplicius souligne tout d'abord que la recherche des *Catégories* porte sur la substance physique et, pour confirmer cette opinion, cite un passage d'Archytas : c'est un indice que cette section se fonde sur Jamblique (Simplicius, *In Cat.* 76.17-21). Fait suite un développement métaphysique qui, là encore, semble se fonder sur Jamblique (Simplicius, *In Cat.* 76.22-77.7)[2]. Simplicius montre qu'on peut poser la substance comme un genre unique sous lequel tombent l'intelligible et le sensible, pourvu qu'on interprète le genre comme une unité hiérarchique de provenance : le principe de cette unité n'est rien d'autre que la substance intelligible posée par Platon, qui est genre et principe pour les substances au-dessous d'elle. La division des substances esquissée par Aristote (voir *Metaph.* Λ 1,

1. Voir Chiaradonna, « Autour d'Eudore » ; *id.*, « Théologie et époptique aristotéliciennes dans le médioplatonisme ».

2. Voir J. Dillon, « Iamblichus' *Noera Theôria* of Aristotle's Categories », *Syllecta Classica* 8, 1997, p. 65-77 (réimprimé dans R. Sorabji [ed.], *Aristotle Re-Interpreted : New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, Londres, 2016, p. 313-325).

1069^{a}30-34) confirmerait cette position. Ces développements trouvent leur terme en Simplicius, *In Cat.* 78.3. C'est dans la suite du texte que le commentateur mentionne Boéthos (Simplicius, *In Cat.* 78.4-20)[1]. Simplicius construit sa paraphrase comme si Boéthos avait connu et rejeté les ζητήματα qui occupent les lignes précédentes (comme s'il avait donc connu et rejeté les apories de Nicostrate/Plotin et la réponse de Jamblique/Simplicius) : « Mais Boéthos veut que ces recherches soient ici superflues (ὁ μέντοι Βόηθος ταῦτα μὲν παρέλκειν ἐνταῦθα τὰ ζητήματα βούλεται) » (Simplicius, *In Cat.* 78.3). L'argument de Simplicius est suivi de la réponse de Porphyre (Simplicius, *In Cat.* 78.20-23 = Porphyre, 58F Smith). Le commentaire *Ad Gedalium* de Porphyre est donc, sans aucun doute, la source ultime de Simplicius.

Voici les hypothèses qui ont été évoquées pour expliquer la présentation de Simplicius : (i) Tout le passage n'est qu'une construction arbitraire de Simplicius (ou de ses sources), qui intègre, de manière désinvolte, les thèses de Boéthos pour répondre aux arguments plus tardifs de Nicostrate et de Plotin. (ii) Les apories de Nicostrate et de Plotin avaient déjà été formulées antérieurement à Boéthos, qui réagirait donc contre un platonicien de la première génération — les interprètes ont évoqué à ce propos le nom d'Eudore[2].

L'hypothèse (i) nous paraît peu probable[3]. Comme nous l'avons déjà vu, le commentaire de [Porphyre] confirme le cadre esquissé par Simplicius : Boéthos réagissait contre des lectures concurrentes des *Catégories*[4]. Il est peu plausible que toutes ces informations ne soient qu'une construction postérieure de Simplicius, qui établirait ainsi des liens entre des positions formulées à l'origine de manière indépendante[5]. Quant à l'hypothèse (ii), elle nous paraît justifiée, pour peu qu'on y apporte quelques précisions supplémentaires. Nos informations très lacunaires ne suggèrent pas qu'Eudore visait à rejeter le classement d'Aristote au motif que la division des catégories ne prendrait pas en compte la division platonicienne du sensible et de l'intelligible. D'après ce que nous pouvons reconstruire, Eudore visait plutôt à incorporer

---

1. Les fragments de Boéthos commentés dans cette section se trouvent traduits et commentés dans R. W. Sharples, *Peripatetic Philosophy 200BC to AD200*, Cambridge, 2010, p. 75-89 (*Ontology : Form and Matter*), qui donne un aperçu synthétique très utile sur la réception de la doctrine de la forme.

2. Voir P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, II, *Der Aristotelismus im 1. und 2. Jh. n. Chr.*, Berlin / New York, 1984, p. 523. Pour un *status quaestionis*, voir Chiaradonna, « Autour d'Eudore ».

3. C'est la position de Tarán, compte rendu de Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, p. 513-516.

4. Voir *supra*, chapitre II.

5. C'est, sauf erreur de notre part, l'opinion de J. Barnes, « Aristotle's Categories and Aristotle's 'categories' », dans *id.*, *Logical Matters. Essays in Ancient Philosophy II*, Oxford, 2012, p. 187-265, p. 223.

les catégories dans un cadre pythagorisant[1]. Comme nous venons de le voir, le traité sur les catégories du pseudo-Archytas, dont la composition a été assignée au milieu d'Eudore, applique la première catégorie d'Aristote à la substance sensible *et* à la substance intelligible. Il faut par conséquent prendre à la lettre les mots de Simplicius en *In Cat.* 78.4-5 : Boéthos a rejeté une lecture concurrente de la doctrine de la substance, qui assignait un rôle théorique précis aux substances intelligibles. La position rejetée par Boéthos n'est point pour autant celle-là même que l'on trouve chez Nicostrate et Plotin. Lucius, Nicostrate et Plotin tiennent grief à Aristote de ne pas avoir inclus les intelligibles dans sa division des catégories (voir Simplicius, *In Cat.* 73.15-28). Contre une telle objection, la réponse de Boéthos rapportée par Simplicius, *In Cat.* 78.4-5, n'aurait aucune pertinence : dire que ces apories sont superflues parce que le propos ne porte pas sur la substance intelligible (μὴ γὰρ εἶναι περὶ τῆς νοητῆς οὐσίας τὸν λόγον) serait une simple *ignoratio elenchi :* c'est justement ce que ces critiques reprochent à Aristote ! Il est plus vraisemblable que Boéthos ait contesté l'opinion que nous retrouvons chez le pseudo-Archytas et qui remonterait à Eudore : la catégorie aristotélicienne de la substance s'applique aussi aux intelligibles platoniciens (l'Homme en soi). À une telle interprétation, Boéthos aura rétorqué que la discussion des *Catégories* ne porte pas sur l'*ousia* intelligible.

On retrouverait ici le contexte historique esquissé plus haut à propos de l'argument sur la monade. Boéthos s'attaquerait à une lecture des *Catégories* qui introduirait dans l'exégèse du traité des doctrines métaphysiques de type platonico-pythagorisant. Boéthos s'en prendrait à la première phase dans la réception platonicienne des *Catégories*, marquée par l'effort pour incorporer et adapter la division d'Aristote à une métaphysique d'inspiration pythagoricienne[2]. Simplicius ou ses sources ont ensuite intégré l'objection de Boéthos à leur aperçu des objections adressées contre la substance d'Aristote, centré sur les objections de Lucius, Nicostrate et Plotin. Aussi ont-ils fait mention de la réponse de Boéthos à Eudore comme s'il s'agissait de la réponse aux apories adressées à Aristote par les critiques platoniciens plus tardifs. Il faut par ailleurs noter que chez Simplicius, la mention de Boéthos ne se trouve pas juste après celle de Lucius, Nicostrate et de Plotin. Notre commentateur se trouve en revanche mentionné après un développement de Simplicius menant à la conclusion qu'on peut tenir la substance pour

---

1. Voir *supra*, p. 148, n. 1.

2. Sur ce point, nous sommes parfaitement d'accord avec l'analyse éclairante de Griffin, *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire*, p. 127 et *passim*. Notre avis est différent sur la position de Lucius : à notre avis, nous n'avons pas d'éléments suffisants pour identifier Lucius avec le porte-parole de la lecture pythagorisante rejetée par Boéthos.

un genre comprenant la substance intelligible et la substance sensible — version plus raffinée de la position du pseudo-Archytas (donc, selon notre hypothèse, de la position d'Eudore).

Comme le dit Simplicius, Boéthos a considéré les recherches sur la νοητὴ οὐσία comme superflues. À son avis, dans les *Catégories*, « le propos ne porte pas sur la substance intelligible ». Pourtant, Boéthos faisait allusion au premier moteur immobile dans sa discussion des catégories du ποιεῖν et πάσχειν (fr. 32 = Simplicius, *In Cat.* 302.17). S'il ne discute pas la νοητὴ οὐσία dans son interprétation de *Cat.* 5, cela ne provient donc pas d'une sorte d'interdit général frappant les êtres supra-sensibles dans l'exégèse des *Catégories*. La raison de Boéthos est sans doute, plus simplement, que la discussion des substances intelligibles n'apporte rien à la compréhension de *Cat.* 5 (alors que, évidemment, le premier moteur n'est pas sans importance lorsqu'on aborde l'agir, le pâtir et leur rapport avec le mouvement)[1]. D'où sa position sur le manque de pertinence des discussions évoquant le sujet.

Pour Boéthos, le problème auquel il faut répondre est différent : on peut, dans le *corpus* d'Aristote, distinguer deux façons de concevoir la substance sensible. D'une part, il y a les *Catégories*, où Aristote tient la substance pour une unique catégorie (Simplicius, *In Cat.* 78.8 : ἐνταῦθα ... μίαν τίθεται κατηγορίαν τὴν οὐσίαν). D'autre part, ce qu'on trouve « ailleurs » (ἐν ἄλλοις), à savoir dans les textes où Aristote divise la substance en trois : matière (ὕλη), forme (εἶδος) et composé (συναμφότερον)[2]. La question se pose donc de savoir comment ces deux conceptions s'articulent, ou, pour mieux dire, si et comment l'on peut ranger les trois significations de la substance sous une catégorie unitaire (Simplicius, *In Cat.* 78.8-10). C'est cette question qui impose de définir les critères

1. Sur le caractère de cette référence, voir *infra*, chapitre V, p. 221.

2. Comme le remarque Sharples, *Peripatetic Philosophy*, p. 86, l'expression ἐν ἄλλοις (« elsewhere ») « indicates a reference to something other than the *Categories* ; but the plural does not necessarily indicate a reference to several other works — it could be vaguer than that and indicate one or more passages in a single other work ». Pour les trois sens de la substance, voir en particulier Aristote, *Metaph.*, Z 3, 1029^{a}2-3 ; 10, 1035^{a}2 ; H 1, 1042^{a}26-31 ; Λ 3, 1070^{a}9-13 ; *De anima*, II 1, 412^{a}6-9 ; 2, 414^{a}14-16. On retrouve le terme συναμφότερον dans le même contexte chez [Arch.], *Cat.* 24.18-19 Thesleff : Ἕκαστον τῶν εἰρημένων τούτων ἔχει τινὰς διαιρέσεις οἰκείας· τᾶς [τε] γὰρ ὠσίας ἐντὶ διαφοραὶ τρεῖς· ἁ μὲν γάρ ἐντι ὕλα, ἁ δὲ μορφά, ἁ δὲ τὸ συναμφότερον ἐκ τούτων (voir Sharples, *Peripatetic Philosophy*, p. 86). Le parallèle entre Boéthos et pseudo-Archytas est d'autant plus intéressant que les deux auteurs présentent la distinction des trois signifiés de la substance comme une division (voir Simplicius, *In Cat.* 78.6 : ὅτι ἐν ἄλλοις τὴν οὐσίαν διελόμενος εἰς τρεῖς κτλ) : voir le commentaire dans Szlezák, *Pseudo-Archytas über die Kategorien*, p. 118-119. Cependant, le parallèle n'est pas complet : le passage du pseudo-Archytas laisse entendre qu'il s'agit de la division d'un genre en ses espèces, alors que Boéthos souligne que « substance » ne se dit pas des trois divisions dans le même sens : voir Simplicius, *In Cat.* 78.9 : τὰς τρεῖς [...] τὰς μὴ καθ' ἕνα λόγον λεγομένας.

que devront satisfaire tous les candidats au titre de substance. La position de Boéthos est nette : c'est la doctrine des *Catégories* qui fournit le critère de substantialité et la substance des *Catégories* s'identifie au sujet particulier d'inhérence. Ici comme ailleurs, Boéthos ne fait pas mention des substances secondes, les genres et les espèces. C'est pourquoi, après avoir remarqué que l'οὐσία est une catégorie unitaire et que cela pose le problème de subordonner à cette catégorie les trois acceptions de l'οὐσία, il se demande comment la matière, la forme et le composé peuvent tous satisfaire au critère de la πρώτη οὐσία (« ne pas être dit d'un certain sujet et ne pas être dans un certain sujet » : Simplicius *In Cat.* 78.12 ; voir *Cat.* 5, 2ᵃ12-13).

L'argument comprend, selon la paraphrase de Simplicius, trois moments distincts : (i) la notion de substance des *Catégories* s'adapte à la matière et au composé, car aucun d'eux n'est dans autre chose (aucune référence n'est ici faite à la forme) (Simplicius, *In Cat.* 78.11-13). (ii) Deux différences entre la matière et le composé sont ensuite relevées (différences qui n'empêchent cependant pas de les ranger tous les deux sous la substance) : (a) le composé a en lui la forme, qui est quelque chose en autre chose, la matière (ἔχει τὸ εἶδος τὸ ἐν ἑαυτῷ ἐν ἄλλῳ ὄν τι, τῇ ὕλῃ) ; la matière, en revanche, n'a rien en elle qui soit « dans autre chose »[1] ; (b) la matière, tout en n'étant pas « dans quelque chose », est cependant « de quelque chose » (en tant que matière de même aussi que sujet : on reviendra sur le sens de cette distinction) ; le composé, en revanche, n'est pas « de quelque chose » (Simplicius, *In Cat.* 78.13-17). (iii) On tire les conclusions de ce qu'on vient de dire : « [...] la matière et le composé seront rangés sous la catégorie de la substance, tandis que la forme sera à l'extérieur de la substance et tombera sous une autre catégorie, soit la qualité, soit la quantité, soit quelque autre » (Simplicius, *In Cat.* 78.17-20). La forme est donc extérieure à la catégorie de la substance.

Boéthos, on le voit, passe directement de la catégorie de la substance à la substance première : tout se passe comme si les substances secondes ne jouaient aucun rôle dans son exégèse. À son avis, ou bien le candidat au statut de substance est capable de satisfaire aux critères qu'Aristote impose aux substances premières des *Catégories*, ou bien ce candidat, tout simplement, ne relève pas de la substance. L'argument est construit autour de deux notions : « être dans autre chose / dans

1. La position de Boéthos est, en apparence, contradictoire : le composé a en lui la forme qui est dans une autre chose, à savoir la matière ; la matière, cependant, n'a rien en elle qui soit « dans autre chose ». Comme nous verrons plus bas, Boéthos distingue le sujet (à savoir la matière en tant que matière du composé, qui a déjà reçu la forme et la limite), et la matière en elle-même, qui n'a ni configuration ni forme : voir *infra*, p. 164. C'est probablement cette dernière (la matière en tant que telle) qui n'a rien en elle comme « dans autre chose ».

quelque chose » et « être de quelque chose ». L'importance de la première notion pour l'argument de Boéthos est capitale. Celle-ci est un calque de l'ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι des *Catégories*. Or, selon Boéthos, ni la matière ni le composé ne sont dans un sujet ; ils sont des sujets pour tout le reste. On remarquera qu'en (i), la forme n'est pas comprise dans la liste de ce qui n'est pas dans autre chose. La raison de cette absence devient vite claire : le composé, selon Boéthos, a en lui la forme, qui est dans autre chose par rapport à la matière. Le rapport de la forme à la matière est ainsi assimilé à celui d'un accident à son sujet substantiel [1]. De la sorte, la matière se donne comme un sujet autonome par rapport à la forme qui se trouve en elle. Le sujet individuel est ainsi regardé comme le résultat de l'inhérence dans la matière d'une qualification extérieure à la substance.

Ce qui frappe dans le raisonnement de Boéthos, c'est son absence de *distinguo :* il n'y a qu'un critère de substantialité, à savoir le fait d'être un sujet d'inhérence. Tout ce qui est substance doit satisfaire à ce critère : tout ce qui se trouve *in alio* n'est pas substance. L'analyse du rôle causal de la forme dans le composé hylémorphique est, d'après ce nous savons, absente d'une telle position. Par conséquent, l'idée — fondamentale aux yeux d'Alexandre — que l'inhérence de la forme dans la matière est différente de celle d'une qualité n'est pas envisagée par Boéthos [2]. Tout *item* est soit *subiectum*, soit *in subiecto.* Le critère de l'inhérence ne souffre pas d'exception ; la forme (*pace* Aristote, *Metaph.* Z 3, 1029^{a}3) n'a selon Boéthos aucun titre à être envisagée comme un sujet. Comme c'était le cas pour l'argument sur le temps universel [3], Boéthos ne semble retenir ici que le premier membre dans la définition de l'ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι de *Cat.* 2, 1^{a}24-25, à savoir le fait d'être ἔν τινι. La précision μὴ ὡς μέρος disparaît ; les universaux ne sont pas des τινα et ne peuvent par conséquent pas être des sujets d'inhérence ; la forme est ἔν τινι et, par conséquent, n'est pas une substance.

Si la forme n'est pas substance, on peut se demander où la ranger. Selon Simplicius, Boéthos disait qu'il faut subsumer la forme ou bien sous la qualité, ou bien sous la quantité, ou bien sous quelque autre catégorie : τῆς μὲν οὐσίας ἐκτὸς ἔσται, ὑπ' ἄλλην δὲ πεσεῖται κατηγορίαν, ἤτοι τὴν

---

1. Rashed, « Boethus' Aristotelian Ontology », p. 115 caractérise la position de Boéthos par la présence de deux thèses fondamentales : (1) « X is a substance iff X is a subject and X is not in a subject » ; (2) « The form is canonically predicated of the matter. The matter has the form ». L'ontologie d'Alexandre d'Aphrodise rejette (1) et (2) pour défendre la substantialité de la forme et introduire des limitations dans le critère de substantialité des *Catégories :* on aura donc (1*) « X is a real substance iff X is the part of a phenomenal (= individual) substance, be X a subject or not » ; (2*) « The matter is deontically predicated of the form. The form has the matter ».

2. Voir sur ce dossier Rashed, « Boethus' Aristotelian Ontology », p. 110-119.

3. Voir *supra*, p. 124.

ποιότητα ἢ ποσότητα ἢ ἄλλην τινά (Simplicius, *In Cat.* 78.19-20). Ces mots ont fait l'objet de discussions approfondies et plusieurs interprétations en ont été proposées. Selon Tobias Reinhardt, Boéthos tient la forme pour ou bien rangée sous une et une seule catégorie autre que la substance (interprétation exclusive), ou bien composée par un agrégat de caractères classifiables sous une ou sous plusieurs catégories autres que la substance (c'est ce que Reinhardt appelle « the aggregate view »)[1]. De la sorte, « a plurality of items from the non-substance categories would account for form ». Dans son analyse, Reinhardt fournit des arguments en faveur de cette seconde hypothèse :

1) Certaines catégories autres que la substance sont en elles-mêmes des candidats peu plausibles pour servir de catégorie à la forme.

2) La qualité paraît une catégorie privilégiée pour subsumer la forme. L'« *aggregate view* » permettrait d'accorder cette position privilégiée à la qualité tout en reconnaissant un certain rôle aux catégories non substantielles autres que la qualité.

3) La réponse que Porphyre donne de l'argument de Boéthos favorise l'« *aggregate view* »[2].

4) L'« *aggregate view* » est en elle-même une position plus vraisemblable que l'autre (la forme serait un agrégat de qualités essentielles en tant qu'opposées aux qualités accidentelles).

Des remarques militent cependant contre ces conclusions et, notamment, contre les arguments 1 et 2 :

(A) En recourant à l'expression ἢ ἄλλην τινά, Boéthos pourrait faire allusion à des catégories comme le relatif. Dans un passage de sa *Quaestio* arabe sur la différence, Alexandre évoque de fait des rivaux qui ont posé la différence dans la qualité *ou dans le relatif*[3].

(B) La formulation de l'argument de Boéthos paraît peu compatible avec l'« *aggregate view* » : la forme, dit ce dernier, « tombera sous une autre catégorie, *soit* la qualité, *soit* la quantité, *soit* quelque autre ». L'usage de la disjonction ἤτοι ... ἢ ... ἢ ne fait pas penser que la forme est un agrégat composé d'*items* relevant *et* de la qualité *et* d'autres catégories[4].

---

1. Voir T. Reinhardt, « Andronicus of Rhodes and Boethus of Sidon on Aristotle's *Categories* », dans R. Sorabji et R. W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy. 100 BC-200 AD*, II, Londres, 2007, p. 513-529, p. 525.

2. Voir Simplicius, *In Cat.* 78.22-23 : [...] τὸ ἀντιδιαιρεθὲν τῇ ὕλῃ εἶδος καὶ οὐσία ῥηθὲν ὑπὸ Ἀριστοτέλους, τοῦτο ποιότητα καὶ ἄλλο τι τῶν συμβεβηκότων φησίν. À noter l'usage de καί.

3. Voir Rashed, « Boethus' Aristotelian Ontology », p. 117 et n. 35. Pour le texte d'Alexandre, voir M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin / New York, 2007, p. 57.

4. Voir Rashed, « Boethus' Aristotelian Ontology », p. 117.

Il suit de là que si l'interprétation exclusive est en elle-même peu plausible, l'« *aggregate view* » ne va pas non plus sans difficultés. La formulation anodine que l'on trouve chez Simplicius autorise à penser que Boéthos n'avait pas d'idée claire sur le statut catégorial de la forme[1]. Il est cependant intéressant de noter que dans les témoignages sur la matière, la forme semble s'identifier simplement à un *item* qualitatif (fr. 20 = Themistius, *In Phys.* 26.20-24 ; voir *infra*). Il est donc probable que la qualité avait pour Boéthos une position privilégiée dans la liste des catégories non substantielles[2]. Peut-être recourait-il dans son exégèse, de manière plus ou moins consciente, à une signification stricte de qualité, qui renverrait à une et une seule catégorie autre que la substance, à côté d'une signification plus large, selon laquelle serait qualitatif un faisceau d'*items* relevant des catégories non substantielles, faisceau qui constituerait, dans son ensemble, la forme. Il semble d'ailleurs qu'Andronicos avait distingué, de manière analogue, le relatif au sens propre du relatif au sens large, subsumant pour sa part tous les *items* catégoriaux non substantiels[3]. C'est en revanche la notion de qualité *essentielle* qui, dans l'ontologie de Boéthos, ne joue aucun rôle : si la substance est le sujet d'inhérence, rien de ce qui est qualitatif et inhérent à la substance ne peut être substantiel[4].

On peut soulever la question de savoir quel rapport Boéthos postulait entre la forme et la différence spécifique. Malheureusement, nos fragments ne nous informent pas sur sa position concernant le statut catégorial de la différence. Comme l'a montré Marwan Rashed, Alexandre d'Aphrodise, dans sa lecture essentialiste d'Aristote, accorde une position fondamentale à la différence : sa stratégie consiste à identifier la différence à la forme (voir Aristote, *Métaphysique* Z 12) ; à affirmer que

1. Rashed, « Boethus' Aristotelian Ontology », p. 117 : « I would argue that the very way in which Boethus evokes the secondary categories tends to show that he did not know what the form exactly was ».

2. Selon S. Menn, « Andronicus and Boethus : Reflections on Michael Griffin's *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire* », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 29, 2018, p. 13-43, p. 35-36, Boéthos aurait pu se fonder sur trois passages d'Aristote : *De Anima* II 1, 412ᵃ6-9 (tripartition des sens de la substance ; Aristote désigne la forme, à savoir le sens de la substance propre de l'âme, comme μορφή et εἶδος) ; *Phys.* VII 3, 246ᵃ4-9 (le changement dans les σχήματα καὶ μορφαί est regardé non pas comme une altération, mais comme une génération substantielle) ; *Cat.* 8, 10ᵃ11-12 (le σχῆμα et la μορφή sont l'un des genres, à savoir le quatrième, de la qualité). Selon Menn, c'est là (à savoir, dans le genre des qualités constitué par le σχῆμα et la μορφή), que Boéthos aurait décidé de classer les exemples typiques de la forme qu'Aristote discute dans le *De anima* et la *Métaphysique*. Voir aussi, ici même, la contribution de Th. Auffret, chapitre VIII, p. 351.

3. Voir Reinhardt, « Andronicus of Rhodes and Boethus of Sidon on Aristotle's *Categories* », p. 521.

4. Voir Rashed, « Boethus' Aristotelian Ontology », p. 119-122.

la forme est substance en vertu du principe selon lequel les parties des substances sont des substances ; à conclure de ces remarques que la différence est rangée sous la substance[1]. Pour reconstruire la position de Boéthos, il vaut la peine de rappeler la réponse polémique que lui donne Porphyre :

> En tenant de tels propos, dit Porphyre, Boéthos se fourvoie, parce que cette forme qu'on a opposée par division à la matière, et qui a été dite substance par Aristote, est selon lui une qualité et quelque autre des accidents. De fait, ce qui produit la substance est substantiel et, pour cette raison, substance. Car c'est en vertu de la forme, avant tout, que le composé est substance[2].

Boéthos semble avoir envisagé la forme inhérente à la matière — à savoir, comme dit Porphyre, « ce qui produit la substance » — comme une simple qualité ou quelque autre des accidents. Pour paraphraser la position de Boéthos, aucune mention n'est faite de la « qualité substantielle » (οὐσιώδης ποιότης), la formule qui pour Porphyre désigne la différence spécifique (voir Porphyre, *In Cat.* 95.17-23). On peut en tirer la conclusion que les différences sont pour Boéthos de simples qualités qui ont la fonction de différencier les substances composées ; ces qualités s'identifient à la forme qui n'est donc autre chose qu'une qualité ou quelque autre des accidents [3].

On peut aussi se demander si les propriétés autres que la substance qui constituent la forme sont universelles ou particulières, c'est-à-dire s'il s'agit de propriétés générales ou de tropes. Il ne fait aucun doute que Boéthos les tient pour des *items* réels : la forme n'est pas à ses yeux une simple description linguistique de l'objet matériel, mais une entité qui tombe sous une (ou plusieurs) des catégories non substantielles. Cela dit, si Boéthos niait l'existence de substances générales, il est au moins

1. Voir Rashed, « Boethus' Aristotelian Ontology », p. 110-115.

2. Simplicius, *In Cat.* 78.20-24 : ταῦτα δὲ λέγοντα τὸν Βόηθον σφάλλεσθαί φησιν ὁ Πορφύριος, ὅτι τὸ ἀντιδιαιρεθὲν τῇ ὕλῃ εἶδος καὶ οὐσία ῥηθὲν ὑπὸ Ἀριστοτέλους, τοῦτο ποιότητα καὶ ἄλλο τι τῶν συμβεβηκότων φησίν. τὸ γὰρ ποιητικὸν οὐσίας οὐσιῶδες καὶ διὰ τοῦτο οὐσία· καὶ γὰρ τὸ σύνθετον κατὰ τὸ εἶδος μάλιστα οὐσία. À notre avis, les mots τὸ γὰρ ποιητικὸν οὐσίας οὐσιῶδες κτλ. font partie de l'argument porphyrien : il ne s'agit pas d'une explication par Simplicius. Le parallèle avec Plotin, VI 3, 3.15-16 suggère, *contra* Kalbfleisch (suivi par Smith), de retenir à la ligne 78.23 la leçon ποιητικὸν (mss LA) à la place de ποιωτικὸν (mss JK).

3. Voir Menn, « Andronicus and Boethus », p. 40 : « Boethus needs differentiae to be qualities or other non-substances, with Porphyry and against Alexander ; indeed, it seems that he needs to go further than Porphyry, and to say that differentiae are accidents. It is only if a quality (or quantity etc.) can differentiate a substance, i. e., constitute another substance than the one that would be there without that quality (etc.), that we can maintain that the form is a quality, or belongs to some other non-substance category, and that the form-matter composite is a substance beyond the matter ».

aussi probable qu'il niait celle de propriétés générales. Nous avons suggéré plus haut qu'il réduisait la blancheur au blanc, à savoir à la propriété particulière *blanc*. Selon cette position, les universels ne sont que des concepts mentaux sans aucun corrélat réel autre que les particuliers sensibles. Dans un tel cadre, dire que la forme tombe sous la qualité revient à soutenir que la forme est un trope dans l'ensemble des tropes qualitatifs[1]. La forme est alors la propriété particulière non substantielle (ou le faisceau des propriétés particulières non substantielles) inhérente à la matière : la substance individuelle est le simple résultat de cette inhérence (matière + tropes non substantiels). Nous caractériserons la position de Boéthos comme « extensionnelle » dans la mesure où, pour lui, à la différence de ce qui se produit chez Alexandre, il n'y a pas de natures réelles et immanentes aux particuliers qui constituent l'intension des termes sortaux. La seule chose qui correspond, dans la réalité, au terme général « homme », c'est, pour Boéthos, l'ensemble des *hommes* particuliers, à chacun desquels s'applique la propriété non substantielle particulière (ou le faisceau de propriétés non substantielles particulières) qui s'identifie à sa forme.

Dexippe ne conserve pas ce fragment de Boéthos, mais on peut retrouver la trace du débat rapporté par Simplicius dans les lignes qu'il consacre au problème de l'unité de la substance en dépit de sa division en matière, forme et composé (Dexippe, *In Cat.* 43.4-9 ; voir Plotin, *Enn.* VI 1 [42], 2).

§ 3. La matière : fr. 19-20

Les commentaires à *Physique* I 7 de Thémistius et de Simplicius conservent deux passages sur la doctrine de la matière chez Boéthos (fr. 19 = Simplicius, *In Phys.* 211.15-18 ; fr. 20 = Thémistius, *In Phys.* 26.20-24). Ces textes permettent de mieux comprendre la notion de « être de quelque chose » employée dans l'argument sur la substance au fr. 18. Thémistius et Simplicius puisaient probablement leur information au commentaire perdu d'Alexandre à la *Physique*. Il n'est pas nécessaire de supposer que Boéthos avait rédigé un commentaire à la *Physique*. Le parallèle entre ces passages et le témoignage de Simplicius, *In Cat.* suggère

1. Si l'on reprend le classement proposé par Peter Simons, on pourrait désigner la position de Boéthos comme une version de la « *substratum theory* » des tropes. Voir P. Simons, « Particulars in Particular Clothing », *Philosophy and Phenomenological Research* 54, 1994, p. 553-575, p. 565 : « Substratum theories claim that there is more to a substance than a bundle or collection of tropes : there is a further something, the substratum, which both bears the tropes (and hence accounts for their dependent status), and also accounts for the unity of the class of tropes borne, since they are all borne by one and the same substratum ».

en effet que la provenance était la même, à savoir le commentaire de Boéthos à *Cat.* 5.

Selon Boéthos *apud* Simplicius, *In Cat.* 78.16, « la matière est matière de quelque chose en tant que matière, de même aussi que sujet » (ἡ μὲν ὕλη τινός ἐστιν ὕλη, καθὸ ὕλη ὥσπερ καὶ ὑποκείμενον). Cette précision demeurerait obscure sans les deux fragments sur la matière. Thémistius et Simplicius rapportent en effet que Boéthos opérait une distinction entre matière et sujet : c'est à cette lumière que le fr. 18 gagne en intelligibilité. Selon les paraphrases de Thémistius et de Simplicius, qui sont presque identiques, la matière est en elle-même (Thémistius : καθ' αὑτὴν) sans configuration ni forme (Simplicius et Thémistius : ἄμορφος καὶ ἀνείδεος) ; elle est nommée (Simplicius et Thémistius : ὠνομάσθαι) telle en fonction de ce qui sera (Simplicius et Thémistius : πρὸς τὸ ἐσόμενον). Le sujet, en revanche, est ce qui a déjà reçu la forme et la limite, qui n'est donc pas nommé en fonction de ce qui sera, comme la matière en elle-même, mais en fonction de ce qui est d'ores et déjà présent à l'intérieur (Simplicius : τῷ ἤδη ἐνόντι ; Thémistius : πρὸς τὸ ἤδη ἐνόν). On voit donc que la matière en elle-même ainsi que la matière en tant que sujet sont toujours « nommées » en fonction d'autre chose : soit en fonction de la chose que la matière deviendra, soit en fonction de ce qui est déjà présent à l'intérieur d'elle. Il est plus que tentant de voir dans cette spécificité l'être « de quelque chose » qui, selon Boéthos *apud* Simplicius, *In Cat*. 78, caractérise la matière en tant que telle ainsi qu'en tant que sujet, tandis que le composé (l'individu substantiel) ne saurait être « de quelque chose ». Si nous ne nous égarons pas, le fait que la matière est toujours « de quelque chose » implique que la matière est toujours nommée par rapport à une substance individuelle (soit la substance qu'elle deviendra, soit la substance qu'elle est déjà), substance qui est le résultat de l'inhérence de la forme en elle.

Les témoignages de Simplicius et de Thémistius, bien que presque superposables, divergent cependant sur deux points. (i) Alors que Thémistius est assez vague (mais il faut bien remarquer son usage du verbe περιίσταται, qui pourrait aller dans la même direction), la paraphrase de Simplicius exclut que la distinction entre matière et composé ne porte que sur deux manières d'analyser la même chose (de telle manière que l'on dise, par exemple, que ce bloc de marbre n'a ni forme ni figure par rapport à la statue qu'il deviendra, mais qu'il est néanmoins sujet *en tant que* déjà déterminé par la forme que lui a conférée son équarrissage). La matière et le sujet sont, en revanche, deux états réellement distincts advenant en deux temps différents : ὅταν ... δέξηται τὸ εἶδος, οὐκέτι ὕλη, ἀλλ' ὑποκείμενον λέγεται (Simplicius, *In Phys*. 211.17). Le sujet est ainsi le résultat de la transformation de la matière, sans forme ni configuration, par acquisition d'une forme. Rien n'est dit sur le statut de la matière sans forme ni configuration : s'agit-il de la matière sans *aucune* déter-

mination, un substrat premier et totalement indéterminé de tous les êtres[1] ? S'agit-il de la matière seconde et déjà déterminée, mais sans la configuration qu'elle acquerra (le marbre avant la transformation en statue) ? Les paraphrases ne permettent pas de l'établir.

C'est en revanche grâce à Thémistius que nous sommes le mieux renseignés sur le statut de la forme dans la matière. Au début de sa paraphrase, Thémistius souligne en effet que la matière ne persiste plus comme matière ἐν τοῖς ποιοῖς (Thémistius, *In Phys*. 26.20). Ici les ποιά ne peuvent être que les sujets déterminés par la forme : il ne s'agit donc pas des qualités (particulières) que reçoit la matière sans forme, mais des objets qui possèdent ces qualités. L'usage de ποιά dans ce contexte confirme que Boéthos identifie la forme à une qualité. Comme nous l'avons suggéré plus haut, il est donc possible que Boéthos utilisait le terme « qualité » en deux sens : un sens strict, qui désignait une seule catégorie, et un sens large, qui recouvrait à la fois les qualités au sens strict et les autres accidents de la substance, à l'œuvre dans la différenciation des composés sensibles. Les objets composés de matière et de forme sont des substances en tant qu'ils ne sont pas dans autre chose ; mais, comme le dit Thémistius, ils sont cependant qualifiés : la raison en est qu'ils sont le résultat de l'inhérence dans la matière d'une configuration ou limitation non substantielle. Soit, pour le redire avec Simplicius, *In Cat.* 78.13-14 : « le composé, même s'il n'est pas dans autre chose, a néanmoins la forme en lui qui est quelque chose en autre chose, la matière ».

Une telle discussion du rapport matière/sujet/individu se passe manifestement de toute considération causale du composé hylémorphique. Boéthos, à ce que nous en savons, n'éprouve tout simplement aucun intérêt pour le rôle causal de la forme. Il propose en revanche un classement des principes physiques fondé intégralement sur le critère de l'inhérence. Comme on vient de le souligner, il est probable qu'il présentait une telle physique de l'inhérence dans son commentaire aux *Catégories*. La distinction entre la matière et le sujet n'est pas non plus issue d'une considération dynamique, qui prendrait en compte les conditions et la structure du changement. Son analyse est dictée de bout en bout par des considérations sémantiques : la matière et le sujet sont nommés de manière différente (l'une par rapport à ce qu'elle deviendra, l'autre par rapport à ce qui est déjà présent à l'intérieur de lui) ; les deux se disent de « quelque chose », mais ils ne sont pas dans quelque chose, à la différence de la forme, qui n'est pas substance.

1. C'est ce que suggère la glose de Simplicius, *In Phys*. 211.18-20 : μήποτε δὲ ὕλη μὲν ὡς ἐσχάτη λέγεται, ὑποκείμενον δὲ ὡς πρὸς τὸ εἶδος, εἴτε ἔχει ἤδη τὸ εἶδος εἴτε μέλλει δέχεσθαι αὐτό.

La position de Boéthos sur le statut de la forme n'est pas sans précédent dans l'histoire de l'aristotélisme. On peut la mettre en parallèle avec les doctrines « épiphénoménistes » sur l'âme-harmonie des péripatéticiens des IVe-IIIe siècles (Aristoxène, Dicéarque, Straton)[1]. Même si des nuances importantes les séparent, tous ces interprètes soutiennent que l'âme est dans un corps à la manière des affections dans leur sujet d'inhérence. Pour Aristoxène, Dicéarque et Straton, l'âme n'est en effet rien d'autre que l'équilibre réciproque qu'entretiennent entre eux les composants corporels. Il s'agit donc d'un état accidentel du corps, dont on peut réduire les propriétés aux propriétés physiques des composants de ce dernier. Boéthos prend le relai de ces lectures en les appliquant à l'exégèse des *Catégories*. Son lien avec Straton est par ailleurs souligné par les critiques que les deux philosophes adressent au *Phédon* de Platon. L'effort d'Alexandre pour établir la priorité de la forme et distinguer le rapport forme/matière du rapport accident/substance est une réaction contre des lectures plus anciennes d'Aristote. En même temps, il est évidemment possible d'établir un parallèle entre Boéthos et le Portique. On sait bien que selon la doctrine stoïcienne des principes l'*ousia* est identique à la matière passive, alors que le *poion* a *grosso modo* la fonction déterminative que les péripatéticiens accordent à la forme. Il est évident qu'au moins dans une certaine mesure, la lecture de la substance revendiquée par Boéthos transpose, si l'on peut s'exprimer ainsi, cette doctrine dans le cadre d'une ontologie péripatéticienne de la substance et de l'inhérence[2].

§ 4. L'étude de la physique : fr. 2a et 2b

L'importance des considérations physiques dans le commentaire de Boéthos aux *Catégories* pourrait fournir leur raison d'être à deux témoignages tardifs, chez les commentateurs alexandrins Philopon et Élias, selon lesquels Boéthos recommandait de commencer l'étude de la philosophie par la physique (fr. 2a = Philopon, *In Cat.* 5.15-20 ; fr. 2b = Élias, *In Cat.* 117.21-25). Il est tout à fait possible que ces informations remontent en dernière instance à Porphyre et à Jamblique, mais les détails de la transmission nous échappent et l'absence de parallèle chez

---

1. Voir, sur ce dossier, l'étude de V. Caston, « Epiphenomenalism, Ancient and Modern », *The Philosophical Review* 106, 1997, p. 309-363 et le chapitre VII par Franco Trabattoni.

2. Voir Reinhardt, « Andronicus of Rhodes and Boethus of Sidon on Aristotle's *Categories* », p. 526-527. Sur ce dossier, voir aussi les précisions par Thomas Auffret *infra*, chapitre VIII.

Porphyre, Simplicius et Dexippe invite à la prudence[1]. La question du point de départ de l'étude de la philosophie d'Aristote est un classique du commentarisme tardif : il s'agit de la troisième dans la liste de questions introductives à la lecture d'Aristote[2]. Il est très peu probable que les premiers commentateurs aient adopté un tel schème exégétique, mais cela, à rebours, ne suffit pas à exclure qu'ils aient pris position sur la question, et ce d'autant plus que la question de l'ordre des parties de la philosophie était au centre des discussions hellénistiques, notamment chez les stoïciens[3]. Les commentateurs tardifs font remonter à Andronicos la solution qui deviendra canonique et qui fait commencer l'étude de la philosophie par la logique (voir Philopon, *In Cat.* 5.19-20 ; Élias, *In Cat.* 117.23-24)[4]. Boéthos aurait dit, en revanche, que le point de départ consiste dans la physique. Dans la version de Philopon, la justification tient à ce que les écrits physiques sont « plus habituels et connus » (ἀπὸ τῶν σαφεστέρων [...] καὶ γνωρίμων : Philopon, *In Cat.* 5.16-18).

Des deux commentateurs, Élias est celui qui brode davantage en attribuant trois arguments aux défenseurs de la thèse de Boéthos. (1) Le premier, qui apparaît chez Philopon, est le suivant : les choses naturelles sont plus souples (μαλακώτερα) car nous sommes en contact avec elles depuis notre enfance : leur statut est analogue à celui des parties molles du corps (la chair, les vaisseaux sanguins, les tendons). (2) Les médecins aussi font débuter les thérapies avec des traitements plus souples. (3) Aristote est réputé avant tout pour ses écrits physiques (Élias, *In Cat.* 118.9-13). Comme l'a souligné Paul Moraux, les arguments (2) et (3) sont très suspects — il est peu probable qu'ils remontent à Boéthos[5].

Qu'en est-il maintenant de l'argument qui se fonde sur le caractère familier de la physique ? La manière dont Philopon rapporte l'argument de Boéthos pourrait trouver un écho chez Nicolas de Damas. Philopon désigne en effet les écrits physiques comme plus habituels et connus en

1. Dans le même passage (*In Cat.* 117.23), Élias désigne Andronicos comme le onzième scholarque du Péripatos (voir aussi fr. 39 = Ammonius, *In An. Pr.* 31.11), une information qui a été jugée peu fiable : voir Introduction, p. 4.

2. Pour les détails, voir I. Hadot, *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, Fascicule I : *Introduction, première partie*, Leiden, 1990, p. 94-96.

3. Voir les textes rassemblés dans A. A. Long et D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge, 1987, p. 158-162 (= LS 26). Au sein de l'école stoïcienne, Panétius et Posidonius situaient la physique à la première position.

4. Sur la paternité de ce dernier commentaire, les savants sont partagés entre l'attribution à Élias et celle à David. Voir R. Goulet, s.v. « Élias », *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris, 2005, p. 57-66 (pour Élias) ; voir le bilan dans V. Calzolari, « Aux origines de la formation du corpus philosophique en Arménie : quelques remarques sur les versions arméniennes des commentaires grecs de David », dans C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden, 2007, p. 259-278, p. 273-278.

5. Voir Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, p. 145.

combinant un adjectif au comparatif et un autre sous sa forme simple : συνηθεστέρας καὶ γνωρίμου. Nous trouvons une combinaison analogue chez Nicolas de Damas (F 3 Drossaart-Lulofs), alors que le passage d'Aristote à l'arrière-plan, tiré des premières lignes de la *Physique*, affiche deux comparatifs (Aristote, *Phys.* I 1, 184ᵃ16-18 : ἐκ τῶν γνωριμωτέρων [...] καὶ σαφεστέρων). Les interprètes se sont demandés si ce parallèle ne pourrait pas être plus qu'une simple coïncidence[1]. Par ailleurs, le *Sommaire de la philosophie d'Aristote* rédigé par Nicolas néglige complètement la logique, alors qu'il s'ouvre sur la physique. L'analogie entre Nicolas et Boéthos est cependant très limitée. Indépendamment même du problème posé par la datation du *Sommaire*, qui pourrait être beaucoup plus tardif que Boéthos, et même si nous retenons la datation traditionnelle de l'auteur entre le Iᵉʳ siècle avant et le Iᵉʳ siècle ap. J.-C.[2], le parallèle avec Boéthos n'est guère décisif, car Nicolas néglige complètement la logique, alors que Boéthos fait de cette dernière la pièce maîtresse de sa lecture d'Aristote, tout en conférant bien sûr à la physique, si l'on accorde foi à Philopon et Élias, la première position dans l'étude de la philosophie.

Nous sommes donc ramenés à la question de savoir ce qui a pu pousser Boéthos, à l'intérieur de son exégèse d'Aristote centrée sur les *Catégories*, à tenir la physique pour le point de départ de la philosophie. Le commentaire de Porphyre par questions et réponses pourrait fournir un indice. Quand Porphyre rejette la position de ceux qui regardent les *Catégories* comme une introduction aux *Topiques*, il souligne que cet ouvrage introduit à l'ensemble de la philosophie et, en particulier, à la physique :

> Car ce livre est le plus élémentaire qui soit et fait office d'introduction à toutes les parties de la philosophie. Il servirait même parfaitement de préalable à la partie naturelle de la philosophie, plutôt que de préalable aux *Topiques*, car la substance, la qualité et leurs semblables sont l'œuvre de la nature (Porphyre, *In Cat.* 56.28-31, trad. Bodéüs)[3].

---

1. Voir H. J. Drossaart-Lulofs, *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle : Fragments of the First Five Books Translated from the Syriac with an Introduction and Commentary*, Leiden, 1965, p. 22 et Sharples, *Peripatetic Philosophy*, p. 43.

2. La datation tardive de Nicolas est défendue par S. Fazzo, « Nicolas, l'auteur du *Sommaire de la Philosophie d'Aristote*. Doutes sur son identité, sa datation, son origine », *Revue des Études Grecques* 121, 2008, p. 99-126, qui propose de situer l'auteur du *Sommaire* au IVᵉ siècle. Pour une discussion critique de cette hypothèse, voir A. Falcon, « Aristotelianism in the First Century BC », dans *id.* (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden, 2016, p. 101-119, p. 112-115.

3. στοιχειωδέστατον γὰρ τοῦτο καὶ εἰσαγωγικὸν εἰς πάντα τὰ μέρη τῆς φιλοσοφίας τὸ βιβλίον. καὶ μάλιστα πρὸ τοῦ φυσικοῦ ἂν εἴη μέρους τῆς φιλοσοφίας ἢ πρὸ τῶν τοπικῶν· φύσεως γὰρ ἔργον οὐσία, ποιὸν καὶ τὰ ὅμοια.

La section du commentaire de Porphyre consacrée au sujet des *Catégories* dépend sans aucun doute en partie de Boéthos et il est tout à fait possible que cette remarque aussi dérive du commentaire de ce dernier[1]. Si tel était le cas, Boéthos aurait souligné que les catégories dont il est question dans le traité sont « l'œuvre de la nature » et que cela rattache l'enquête sur les catégories à la physique. Or, comme nous venons de le voir, le commentaire de Boéthos aux *Catégories* abordait probablement plusieurs questions relevant de la physique, par exemple le statut de la matière et l'analyse du changement, auxquelles Boéthos donnait une solution inspirée du cadré doctrinal issu des *Catégories*, c'est-à-dire fondée sur les notions d'inhérence et de prédication. On pourrait dire, de fait, que Boéthos rattache les catégories à la physique pour la simple raison que le monde physique a lui-même une structure logique que la doctrine des catégories et de la prédication permet de reconstruire.

Toutefois, dire que les catégories sont rattachées à la physique à la manière d'une introduction est une chose, dire qu'il faut commencer l'étude de la philosophie par la physique en est une autre. Philopon et Élias, on l'a vu, attribuent à Boéthos cette dernière thèse et non pas celle que nous trouvons chez Porphyre. Il convient donc de le répéter : les passages de Philopon et d'Élias sont fort suspects. Leurs témoignages sur Boéthos n'ont aucun parallèle dans nos sources les plus autorisées et ils rapportent la position de Boéthos dans le cadre d'un lieu commun doxographique, celui du point de départ de l'étude de la philosophie, qui se prêtait aisément à toutes les déformations de la thèse du commentateur[2]. Aussi voudrions-nous suggérer que des remarques de Boéthos sur le lien entre les catégories et la physique, du type de celles du commentaire de Porphyre par questions et réponses, ont pu servir aux commentateurs de l'école d'Ammonius pour voir en Boéthos le représentant de la position qu'ils lui attribuent. Bien entendu, il n'est pas impossible que Boéthos ait défendu la position que Philopon et Élias lui prêtent : dans ce cas, il faudrait néanmoins souligner que l'étude de la physique se résume, aux yeux de Boéthos, à l'étude des catégories, dans la mesure où ces dernières se rapportent aux êtres physiques dont elles révèlent la structure.

1. Voir *supra*, chapitre I, p. 89.

2. Ce ne serait pas un cas isolé. Élias et Philopon rapportent ainsi la position d'Alexandre sur le sujet des *Catégories* de manière erronée, en faisant de ce commentateur un partisan de l'interprétation verbale du σκοπός : voir Philopon, *In Cat.* 8.30 ; Élias, *In Cat.* 129.10. Cf. Ph. Hoffmann, « Catégories et langage selon Simplicius — la question du *skopos* du traité aristotélicien des *Catégories* », dans I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie, Actes du Colloque international de Paris (28 sept. — 1er oct. 1985)*, Berlin / New York, 1987 p. 61-90, p. 72.

§ 5. Les substances secondes : fr. 21-24

Comme nous l'avons déjà souligné, Boéthos ne fait nulle part mention, dans les fragments conservés, des substances secondes. Il ne paraît reconnaître qu'une seule définition de la substance, à savoir la substance première qui n'est pas dite d'un sujet et n'est pas dans un sujet (voir fr. 18 = Simplicius, *In Cat.* 78.10-12). Nous avons déjà suggéré que Boéthos assimilait les universaux à de simples concepts mentaux, sans corrélat réel autre que les particuliers sensibles.

Cette position nominaliste se retrouve dans le passage où Syrianus (*In Metaph.* 105.19 sqq.) aborde polémiquement des interprétations erronées des Idées de Platon. Boéthos aurait identifié les Formes à des *items* génériques (fr. 22 = Syrianus, *In Metaph.* 106.6-7 : εἰς ταὐτὸν ἄγων τοῖς γενικοῖς τὰς ἰδέας), fourvoyé en cela par Aristote. Syrianus ajoute que le stoïcien Cornutus n'était pas loin de cette position[1]. On peut mettre ce passage en parallèle avec le fragment de Boéthos sur le temps universel (fr. 12 = Simplicius, *In Cat.* 50.2-9) ainsi qu'avec le passage de [Porphyre] sur la prédication *de subiecto* (fr. 13 = [Porphyre], *In Cat.* 3.19-26). Dans cette constellation de textes, Boéthos apparaît comme le partisan d'une doctrine nominaliste n'accordant aucune réalité extra-mentale aux universaux. Très probablement, donc, il mettait dans un même sac Idées et γενικά au motif que ni les unes ni les autres n'ont d'existence réelle. Dans cette perspective, il est significatif que Syrianus ait établi un parallèle entre Boéthos et le stoïcien Cornutus. De fait, l'exégèse de Boéthos infléchit sensiblement la doctrine d'Aristote, voire lui impose des corrections importantes. Comme nous l'avons déjà noté, la lecture essentialiste d'Aristote proposée par Alexandre fut, sans aucun doute, une réaction contre l'aristotélisme nominaliste de Boéthos.

Et pourtant, dans les commentaires de Dexippe, Boéthos et Alexandre apparaissent tous les deux comme les tenants de la même doctrine, que Dexippe considère comme caractéristique des péripatéticiens et qu'il conteste : celle de l'antériorité naturelle des particuliers par rapport aux universaux (fr. 21 = Dexippe, *In Cat.* 45.15-31)[2]. Selon cette

---

1. Sur Cornutus, voir D. Sedley, « Stoic Metaphysics at Rome », dans R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford, 2005, p. 117-142, p. 120. Sedley rattache l'usage de τὰ γενικά chez Cornutus à la signification de « genre » typique du stoïcisme (voir Diogène Laërce, VII 60-61) : un genre est « a collection of inseparably linked "concepts" (ἐννοήματα), the latter term designating all species (εἴδη) in the familiar sense (man, horse, etc.), but excluding the very lowest species, which in Stoic usage are individuals like Socrates ». Il est tout à fait possible que Boéthos adoptait comme sien ce sens purement conceptualiste de γένος et de γενικόν.

2. Voir, en particulier, Dexippe, *In Cat.* 45.27-29 : « C'est ainsi qu'il faut répondre aux arguments donnés par Alexandre, Boéthos et les autres péripatéticiens (οὕτως μὲν

position, les universaux « sont antérieurs par nature à chacun des particuliers, mais à tous, à rebours, ils sont postérieurs ». Dans le passage parallèle, Simplicius, en se fondant sur Jamblique, attribue cette même position à Alexandre sans mentionner Boéthos (Simplicius, *In Cat.* 82.22-32). Dexippe aura donc ajouté le nom de Boéthos, ou bien ce dernier se trouvait dans la source commune de Simplicius et de Dexippe (à savoir Jamblique, mentionné dans Simplicius, *In Cat.* 82.10) et c'est Simplicius qui l'a omis. En général, Dexippe a plutôt tendance à supprimer le nom de ses prédécesseurs : aussi paraît-il improbable qu'il ait *ajouté*, dans ce cas précis, celui de Boéthos. Il faut donc plutôt admettre que Boéthos était mentionné dans sa source, à savoir chez Jamblique.

Selon Dexippe et Simplicius, l'argument péripatéticien applique indûment au rapport entre individus et universaux les deux règles d'antériorité bien connues des commentateurs, à savoir (pour citer la formulation de Jonathan Barnes) :

1) *Fs are prior to Gs if and only if F co-removes but is not co-removed by G* ;
2) *Fs are prior to Gs if and only if F is co-introduced by but does not co-introduce G*[1].

D'après Simplicius, Alexandre appliquait la règle (1) (*In Cat.* 82.30-32) aussi bien que la règle (2) (*In Cat.* 82.26-28) au rapport entre particuliers et universaux et en concluait que les particuliers sont premiers par nature.

De fait, l'argument d'Alexandre est compatible avec l'ontologie essentialiste que l'on trouve dans les *Quaestiones* (voir, en particulier, *Quaest.* I 11a ; I 11b ; I 3) selon laquelle les universaux sont des entités définissables qui ne s'identifient nullement aux particuliers, mais qui cependant n'existent qu'en tant qu'exemplifiées par des particuliers. Plus exactement, dans sa formulation la plus rigoureuse (voir *Quaest.* I

οὖν τοῖς περὶ Ἀλέξανδρον καὶ Βόηθον τοῖς τε ἄλλοις Περιπατητικοῖς ἐπιχειροῦσιν ἀποκρίνεσθαι χρή) ». Nous ne souscrivons pas à la traduction que J. Dillon, *Dexippus : On Aristotle Categories*, Londres, 1991, p. 83, donne de ce passage : « It is on these lines that one must reply to Alexander and Boethus and the rest of the Peripatetic arguments in their attempts at explanation ... ». En effet, τοῖς τε ἄλλοις Περιπατητικοῖς est masculin et ἐπιχειροῦσιν est un participe masculin au datif pluriel du verbe ἐπιχειρέω (voir *L.S.J.*, *s.v.* ἐπιχειρέω III : « attempt to prove, argue dialectically »), qu'il faut rapporter aux datifs qui le précèdent. On doit donc traduire : « C'est ainsi qu'il faut répondre à Alexandre, à Boéthos et aux autres péripatéticiens, qui donnent des arguments [en faveur de l'antériorité de l'individu] ». Ou, en paraphrasant un peu, « C'est ainsi qu'il faut répondre aux arguments donnés par Alexandre, Boéthos et les autres péripatéticiens » (voir R. Chiaradonna, « "Alexander, Boethus and the Other Peripatetics" : The Theory of Universals in the Aristotelian Commentators », dans R. Chiaradonna et G. Galluzzo (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pise, 2013, p. 299-328, p. 299).

1. Voir J. Barnes, *Porphyry : Introduction*, Translated, with a Commentary, Oxford, 2003, p. 248.

3, 8.12-17 ; I 11b, 23.25-29 ; 24.8-16 ; *In Top*. 355.18-24), Alexandre distingue deux *items :*

– une nature ou forme définissable (par exemple, *animal* ou *être humain*) qui n'est en elle-même pas universelle (car il se pourrait que cette nature ne soit représentée que par un seul exemplaire : la forme serait alors toujours distincte du particulier composé de matière et forme, mais elle ne serait pas universelle) ;

– cette même nature en tant qu'elle est un universel (par exemple, *animal* en tant que genre). Cette situation se rencontre [a] quand la nature se trouve exemplifiée en plusieurs exemplaires particuliers (deux exemplaires au moins) ainsi que [b] quand la forme est saisie par la pensée en faisant abstraction de la matière (le rapport entre les conditions [a] et [b] n'est pas tout à fait clair)[1].

On peut penser qu'Alexandre développait sa démonstration de l'antériorité de la substance individuelle sur l'espèce et le genre de la manière qui suit. Dès lors qu'on pose l'existence d'une substance seconde — et donc d'une espèce ou d'un genre, à savoir d'une nature définissable à laquelle il appartient d'être universelle — on pose aussi l'existence des particuliers dans lesquels se trouve cette nature. L'inverse n'est pas vrai, car il n'est pas nécessaire que, du fait de poser l'existence d'un particulier, on pose aussi l'existence d'un genre ou d'une espèce universels. En effet, s'il n'y avait qu'un seul particulier dans une espèce, la nature qui le détermine ne serait pas générale (ce ne serait donc pas un genre ou une espèce) : c'est le cas bien connu des espèces dont il n'y a qu'un seul exemplaire, comme le soleil ou la lune[2]. Alexandre y faisait certainement allusion dans son commentaire à *Cat*. 5 (voir Simplicius, *In Cat.* 85.13-14 ; cf. aussi David in *Scholia in Aristotelem*, ed. Brandis, 51^{b}10-15). En ce qui concerne les règles de suppression, il est parfaitement vrai que la suppression de n'importe quel particulier n'implique pas la suppression de l'espèce. Ce n'est donc pas de cette manière que l'on peut montrer l'antériorité des particuliers sur les genres et les espèces. Il est cependant fort possible qu'Alexandre utilisait ici un argument que nous connaissons grâce à Porphyre. En effet, Alexandre souligne que les natures n'existent que dans la mesure où elles se trouvent dans des

1. Pour une discussion du dossier, voir R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook*, III, *Logic and Metaphysics*, Ithaca NY, 2004, p. 150-151. Pour les détails, voir R. Chiaradonna, « Catégories et métaphysique chez Alexandre d'Aphrodise : l'exégèse de *Catégories* 5 », dans A. Balansard et A. Jaulin (eds.), *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, Leuven, 2018, p. 161-181.

2. Sur ces types d'espèces et les problèmes qu'ils posent, voir P. Adamson, « One of a Kind : Plotinus and Porphyry on Unique Instantiation », dans R. Chiaradonna et G. Galluzzo (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, p. 329-351.

particuliers : elles ne sont pas des formes platoniciennes séparées indépendantes des particuliers (voir *Quaest.* I 3, 8.4-8). Par conséquent, si l'on supprime *tous* les particuliers, on supprime aussi l'existence des genres et des espèces qui sont en eux : c'est ce que pourrait aussi suggérer Dexippe (*In Cat.* 45.17), si du moins l'on accepte la correction de πάντως en πάντων proposée par John Dillon[1]. Il faut donc comprendre que la règle de suppression justifie l'antériorité des particuliers en tant qu'elle s'applique à tous les particuliers rangés sous l'espèce ou le genre (voir Porphyre, *In Cat.* 90.29-91.5). L'inverse n'est pas vrai pour les raisons susdites : on peut supprimer des genres ou des espèces universels sans cependant supprimer les particuliers (si l'on réduit ces ensembles à des singletons).

Alexandre défendait sans doute cette position dans son exégèse des *Catégories*, en posant l'existence de formes ou natures immanentes aux substances particulières. Ces natures devaient être disposées suivant une échelle qui allait du moins général au plus général et qui s'achevait précisément avec ces réalités simples et plus générales, dont Alexandre fait mention dans le passage sur le σκοπός : les catégories (Simplicius, *In Cat.* 10.22).

Quant à Boéthos, nous nous sommes déjà efforcé de reconstruire sa position : les universaux sont de simples concepts sans aucun corrélat extra-mental autre que les particuliers sensibles. Il n'y a donc aucune nature générale et immanente aux particuliers. On ne sera sans doute pas loin du vrai en attribuant à Boéthos la thèse que les substances secondes ne sont en vérité que de simples ensembles ou collections de particuliers : l'espèce *homme* n'est ainsi rien d'autre que l'ensemble des hommes particuliers[2]. En lui-même, en revanche, l'universel [homme] est un simple concept mental sans corrélat réel, un *item* générique comparable aux genres posés par les stoïciens. C'est précisément une telle position qu'Alexandre rejette, comme symétrique du platonisme, dans la *Quaestio* I 3, et c'était probablement contre une telle lecture nominaliste des catégories qu'il réagissait par sa doctrine du σκοπός et par son allusion aux réalités simples et plus générales.

L'argument « alexandrique » transmis par Dexippe et Simplicius concernant la priorité des particuliers n'en est pas moins compatible avec le particularisme de Boéthos. Car les individus sont co-introduits par les universels dès lors que, s'il l'on pose l'existence de l'ensemble des particuliers, on posera aussi celle des particuliers appartenant à cet ensemble. Et les particuliers co-suppriment les universels dès lors

1. Voir Dillon, *Dexippus : On Aristotle Categories*, p. 83, n. 33.

2. Nous utilisons ici « ensemble » ou « collection » dans un sens non technique et sans vouloir prêter à Boéthos des thèses propres à la logique contemporaine : rien, par exemple, ne suggère que pour Boéthos les ensembles sont, à leur tour, des objets.

que, si tous les particuliers sont supprimés, leur ensemble aussi sera supprimé. L'inverse n'est pas vrai : car on pourrait bien envisager l'existence d'une espèce à un seul exemplaire (le soleil ou la lune, selon les exemples d'Aristote en *Metaph.* Z 15). Dans de tels cas, le membre unique de l'espèce existe, mais il n'appartient à aucun ensemble : de la sorte, l'individu ne co-introduit pas l'universel et l'universel ne co-supprime pas le particulier. Bien entendu, on pourrait remarquer que l'ensemble composé d'un seul individu est une entité différente de l'individu qui lui appartient. Mais à notre connaissance, on ne trouve cet argument ni chez Boéthos ni chez les autres commentateurs anciens. Quoi qu'il en soit, un tel ensemble ne serait pas universel (au sens de « composé de plus d'un élément »).

L'argument péripatéticien en faveur de l'antériorité des particuliers rapporté par Dexippe s'accommode donc aussi bien de la position extensionnelle de Boéthos (universel = ensemble de particuliers) que de la position intensionnelle d'Alexandre (universel = nature ou essence définissable existant dans les individus). Le passage où Dexippe mentionne Alexandre, Boéthos et les autres péripatéticiens montrerait ainsi une attitude comparable à la doxographie de Simplicius sur le σκοπός : les divergences entre Boéthos et Alexandre sont nivelées sans autre forme de procès. De fait, l'hiatus entre les deux grands aristotélismes de l'Antiquité, particulariste et extensionnel chez Boéthos, essentialiste et intensionnel chez Alexandre, ne pouvait qu'être négligé par des commentateurs néoplatoniciens qui tenaient les *universalia in re* pour dépendants des *universalia ante rem* causatifs (voir Simplicius, *In Cat.* p. 83.6-8)[1]. Aux yeux des disciples de Jamblique qu'étaient Simplicius et Dexippe, Boéthos et Alexandre étaient tous deux partisans d'une lecture particulariste conférant l'antériorité naturelle aux individus substances premières plutôt qu'aux formes et aux universaux. C'est ce que les néoplatoniciens, dans leur perspective historique, contestent : du point de vue de Jamblique, les deux versions du Péripatétisme s'opposent à sa doctrine de la priorité des universels sur les particuliers jusques et y compris dans le monde sensible — en tant que les *universalia in re* dépendent eux-mêmes des universels véritables, à savoir les Formes platoniciennes séparées auxquelles Dexippe et Simplicius font allusion dans leurs réponses (τὰ ἁπλᾶ, τὰ αἴτια, τὰ καθ' αὑτὰ παρ' αὑτῶν ἔχοντα τὸ εἶναι, τὰ καθόλου, τὰ ἄϋλα, τὰ ἀμέριστα καὶ τὰ τοιαῦτα, Dexippe, *In Cat.* 45.8-10 = Simplicius, *In Cat.* 82.19-20). Pour conclure, il convient d'accorder une valeur historique limitée au passage de Dexippe. On ne saurait l'utiliser pour assimiler la position de Boéthos sur les univer-

1. Pour les détails, voir Chiaradonna, « "Alexander, Boethus and the Other Peripatetics" : The Theory of Universals in the Aristotelian Commentators », p. 325-328.

sels à celle d'Alexandre. Boéthos et Alexandre se situent de fait aux deux extrémités du spectre des « aristotélismes possibles ».

Un passage difficile sur la différence spécifique pourrait confirmer ces conclusions. D'après Simplicius, Boéthos enjoignait de rattacher la différence à l'espèce et non au genre, pour la raison que la différence est souvent prise à la place de l'espèce (fr. 23 = Simplicius, *In Cat.* 97.28-34)[1]. Simplicius rapporte d'abord la position de certains exégètes qui tiennent la différence pour quelque chose qui par nature sépare les *items* sous le même genre (*In Cat.* 97.25-26). La définition est ancienne : on la trouve chez Porphyre et elle remonte en dernière analyse à *Top.* VI 3, 140^{a}27-29. Il n'est pas invraisemblable qu'une telle définition ait été formulée dans le *De Divisione* d'Andronicos[2]. Quoi qu'il en soit, Boéthos, selon Simplicius, ne souscrit pas à cette définition. Suivent, chez Simplicius, des lignes assez obscures (*In Cat.* 97.31-34). Selon ce que dit le commentateur néoplatonicien, toutes les différences peuvent être dites en bloc (ὁμοῦ) du genre, tandis que chacune isolément peut être dite de toutes les choses, sous elle, dont elle est dite, mais aucunement du genre. D'où la conséquence : aucune différence, dans sa singularité, n'est « informatrice du genre » (μορφωτική [...] τοῦ γένους).

Selon Frans A. J. de Haas, il faut regarder ces lignes comme la réponse de Simplicius à l'argument de Boéthos : Simplicius « explains that Boethus is right about the individual differentia though not about all differentiae of a given genus taken as a class »[3]. Il est cependant plutôt improbable qu'on trouve dans ces lignes une réponse de Simplicius à Boéthos. Deux raisons militent contre cette hypothèse :

1) L'argument de *In Cat.* 97.31-34 ne fait aucune mention de la distinction entre la fonction constitutive et la fonction distinctive que la différence peut avoir par rapport au genre, alors que Simplicius se sert de cette distinction pour élucider les rapports subsistant entre genre, espèce et différence (voir Simplicius, *In Cat*. 59.4-32 ; 99.10-18). De fait, l'argument de ces lignes va à rebours de l'existence même d'une telle distinction, car il présente le genre comme une sorte de collection des différences.

2) Si *In Cat.* 97.31-34 était une réponse de Simplicius, il faudrait attribuer à celui-ci une incohérence. Car selon la conclusion tirée en *In Cat.* 97.34, la différence n'est pas informatrice du genre, tandis que deux lignes plus bas, Simplicius énonce la position inverse : la différence est comme une forme du genre, alors que le genre préexiste comme sujet.

---

1. Voir le parallèle dans Dexippe, *In Cat.* 46.1-2, sans la mention de Boéthos.

2. Voir Porphyre, *Isag.* 11.18-19 et le commentaire *ad loc.* dans Barnes, *Porphyry. Introduction*, p. 197.

3. F. A. J. de Haas et B. Fleet, *Simplicius : On Aristotle Categories 5-6*, Londres, 2001, p. 74, n. 115.

C'est pourquoi de Haas est contraint de noter que l'usage de μορφωτική en *In Cat.* 97.34 est « confusing in view of the next sentence which states that the differentia is indeed in a sense the form (*morphê*) of the genus ».

Il nous paraît plus plausible de voir en *In Cat.* 97.31-34 une paraphrase de Boéthos dont la thèse est énoncée en *In Cat.* 97.30 : il faut rattacher la différence à l'espèce et non pas au genre. Les mots οὐδὲ γὰρ μορφωτική ἐστιν ἑκάστη τοῦ γένους en *In Cat.* 97.33-34 ne seraient rien d'autre qu'une remarque de Simplicius/Jamblique visant à gloser l'argument de Boéthos qui précède, remarque qui rend explicite une conclusion (la différence n'est pas informatrice du genre) contestée dans la phrase suivante.

On peut maintenant revenir à *In Cat.* 97.31-34, lignes qui, selon l'hypothèse défendue ici, offrent une paraphrase de l'argument de Boéthos. La phrase σύμπασαι μὲν ὁμοῦ ῥηθεῖεν ἂν περὶ τοῦ γένους (*In Cat*. 97.31) se prête à deux interprétations possibles. Selon la première, le genre (par exemple *animal*) serait un sujet de prédication autonome dont se disent en bloc toutes les différences qui déterminent les espèces sous de lui. Par conséquent, *bipède*, *quadrupède*, *rationnel*, *irrationnel*, etc. se diraient en bloc d'*animal*, qui serait le sujet de prédications contradictoires. Une telle position est très facilement contestable (cf. Aristote, *Metaph*. Z 12, 1037^{b}19-21) ; la distinction porphyrienne entre fonction constituante et distinctive de la différence est, précisément, une solution apportée à ce type de difficultés. Le caractère peu plausible de cette première interprétation rend préférable une autre lecture plus forte de la phrase citée plus haut, selon laquelle le genre n'est *rien d'autre* que la collection des différences qui caractérisent les espèces sous lui : non pas parce que le genre est un sujet de prédication pour la collection de ses différences, mais parce que le genre n'est rien d'autre que cette collection.

Il est peut-être significatif que Boéthos désigne la relation différences/genre en recourant à la préposition περί et non κατά, qui désigne quant à elle la relation différence/particuliers (*In Cat*. 97.31). Le genre n'est en effet pas un *item* qui peut faire office de sujet pour la différence : pour Boéthos les *items* universels ne peuvent pas être des sujets dans une prédication καθ' ὑποκειμένου (cf. fr. 13). On ne peut donc pas dire que chaque différence se dit du (κατά) genre. Aussi Boéthos présente-t-il à nouveau les particuliers comme les seuls sujets légitimes : chaque différence en elle-même se dit de toutes les choses (individuelles) rangées sous elle. On peut prédiquer la différence *bipède* de tous les animaux bipèdes particuliers. En même temps, toutes les différences se disent en bloc « *à propos* » (περί) du genre. Ces mots suggèrent une notion extensionnelle du genre. On peut supposer que si toutes les différences se disent en bloc au sujet du genre, c'est justement parce que le genre se résout dans la collection des espèces différenciées sous lui, qu'il n'est *rien* hormis cela. Il n'y a donc aucune nature ou substance générique et le

genre ne correspond à aucun sujet (substantiel) que chaque différence diviserait et auquel elle donnerait forme. D'où la conclusion tirée par Simplicius : οὐδὲ γὰρ μορφωτική ἐστιν ἑκάστη τοῦ γένους. Pour conclure, selon Boéthos, le genre n'a en tant que tel (*i.e.* : en tant substance ou nature universelle déterminée de manière intensionnelle) pas d'existence (d'où le rapprochement avec les Idées attesté par Syrianus).

La thèse selon laquelle la différence se rattache à l'espèce en vient ainsi à assumer une signification très forte. On a souligné à juste titre le parallèle entre cette position et *Metaph.* Z 12, où Aristote identifie la différence ultime à l'espèce[1]. Il faut cependant noter l'infléchissement nominaliste de la doctrine de Boéthos. Pour ce dernier, la différence se rattache à l'espèce parce que l'espèce n'est *rien d'autre* que la collection des différences. L'espèce, en effet, ne peut provenir de l'union du genre et de la différence, car il n'existe tout simplement pas de genre en tant que tel. En *Metaph.* Z 12, 1038^{a}5-6, Aristote pose une alternative bien connue : ou bien le genre n'est rien à part (παρά) des espèces, ou bien, s'il est quelque chose, il joue le rôle de la matière. Quoi qu'il en soit de la signification de ce passage controversé, Boéthos semble trancher de manière nette en faveur de la première alternative : le genre n'est rien, il n'est le sujet d'aucune information possible.

C'est donc à propos de la différence (et non de l'espèce) que Boéthos souligne qu'elle se dit de toutes les réalités rangées sous elle (*In Cat.* 97.32 : κατὰ πάντων) ; c'est sur la différence que repose tout le poids de la classification. Comme nous l'avons déjà noté, nous voudrions en savoir davantage sur le statut ontologique que Boéthos accordait à la différence (s'il lui en accordait un). Elle n'est pas un sujet d'attribution, mais un prédicat des individus rangés sous elle (*In Cat.* 97.31-32) ; ce n'est qu'aux particuliers que Boéthos accorde le statut de sujets. Faut-il en conclure que la différence n'est rien d'autre qu'une qualité des individus, extérieure à la substance ? Et, si cela est le cas, quel est le rapport entre le statut non substantiel de la différence et le statut du genre ? En dépit de la grande obscurité de ce fragment, on pourrait conjecturer que Boéthos concevait les espèces comme de simples collections de particuliers classés selon leurs qualités (particulières). Dans une telle conception, les seuls sujets substantiels sont les particuliers, alors que les différences sont leurs qualités (non substantielles, et en tant qu'elles ne sont pas des sujets). Chaque différence permet de regrouper les individus selon une collection (à savoir l'espèce). Pour un individu, appartenir à une espèce, c'est donc faire partie d'une collection en vertu de la différence qui le caractérise. La somme de plusieurs collections spécifiques constitue le genre, qui n'est rien à part cela :

1. Voir Sharples, *Peripatetic Philosophy*, p. 86-87.

le genre est la collection des différences, soit la collection des individus rangés dans chacune des collections spécifiques. Il n'y a donc pas de substances ou natures universelles : les seules substances sont les individus ; les universels sont des collections, et rien d'autre.

Le dernier passage de cette section est le fr. 24 = Simplicius *In Cat.* 104.27 (voir aussi Dexippe, *In Cat.* 51.15-22), qui fournit des renseignements supplémentaires sur la notion de *tode ti* chez Boéthos. Simplicius demande comment l'on pourra dire que la substance individuelle est un *tode ti* : sera-ce en vertu de la forme, de la matière ou du composé ? Dans sa réponse, il explicite que l'on peut regarder l'individu comme un *tode ti* sous chacun de ces trois aspects. Simplicius évoque Boéthos au moment d'expliquer pourquoi l'on peut désigner l'individu comme un *tode ti* en vertu de sa forme : l'individu sera ainsi dit un *tode ti* en tant que déterminé et un selon le nombre : « Boéthos aussi, en effet, définit la chose une en fonction du "ceci" » [1]. Simplicius cite Boéthos sans aucune indication de contexte : la référence est très rapide et le nom de Boéthos apparaît juste après la mention de la doctrine platonicienne de la « matière » en *Tim.* 50B (voir *In Cat.* 104.25). On ne peut donc pas utiliser le passage de Simplicius pour expliquer le sens originel de la remarque de Boéthos. Une conclusion minimale serait que Boéthos déterminait (ἀφορίζει) l'unité selon le *tode ti*. Le parallèle entre cette remarque et les passages déjà discutés suggère que Boéthos regardait le *tode ti* (à savoir le sujet particulier) comme le seul type de réalité pourvu d'unité véritable puisque (si la lecture proposée ici est correcte) ni l'espèce ni le genre n'ont d'unité intrinsèque — l'un et l'autre se réduisant à des collections d'individus.

Riccardo Chiaradonna

1. Le texte grec est καὶ γὰρ ὁ Βόηθος τὸ ἓν κατὰ τόδε ἀφορίζει et il nous paraît nécessaire d'ajouter τὸ avant τόδε (voir Simplicius, *In Cat.* 104.30-31 : τὸ δὲ σύνθετον [...] ἐπιδέχεται τὸ τόδε). La traduction de Sharples est différente et plus proche du texte transmis : « for Boethus too defines in this respect (κατὰ τόδε) what is one » (Sharples, *Peripatetic Philosophy*, p. 79). Son interprétation nous paraît cependant moins convaincante. Simplicius, en effet, ne prend pas en compte la définition de ce qui est un, mais la définition de ce qu'on peut regarder comme un *tode ti* en vertu de sa forme, car la forme rend l'individu déterminé et un selon le nombre. Pour confirmer ce point, Simplicius fait mention de Boéthos et de son idée qu'être un est la même chose qu'être un *tode ti*.

CHAPITRE IV
LES RELATIFS

Boéthos, nous dit Simplicius, *In Cat*. 163.6-7 (= fr. 27), a composé un « livre entier » (ὅλον βιϐλίον) pour traiter du relatif et de la manière d'être relative[1]. Que ce livre soit une monographie indépendante à laquelle Porphyre, source de Simplicius, ait eu accès en plus du commentaire aux *Catégories* de Boéthos, ou qu'il s'agisse d'une section de ce commentaire, le traitement de la catégorie de la relation par Boéthos était sûrement étendu et détaillé. Tentons de nous faire une idée de son contenu à l'aide des quelques citations de Simplicius — notre seule source en la matière.

§ 1. La critique de la première définition des relatifs : fr. 25-28

a. La première définition : une description ? (fr. 25)

Le nom de Boéthos apparaît à plusieurs occasions dans une discussion de la première définition des relatifs proposée par Aristote[2].

1. Sur Boéthos et les relatifs, voir P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, I, *Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr*., Berlin / New York, 1973, p. 157-159 et C. Luna, « Boéthos de Sidon sur les relatifs », *Studia graeco-arabica* 3, 2013, p. 1-35. Le présent chapitre doit beaucoup à ces deux contributions.

2. Sur Aristote et les relatifs, la bibliographie est abondante. On pourra consulter, outre les commentaires linéaires de J. L. Ackrill, *Aristotle Categories and De interpretatione*, Oxford, 1993 [« reprint from corrected sheets of the first edition [1963], Eleventh impression »], p. 98-103, K. Oehler, *Aristoteles Kategorien*, zweite, durchgesehene Auflage, Darmstadt, 1986, p. 292-313 et R. Bodéüs, *Aristote : Catégories*, Paris, 2001, notes aux p. 28-39, les études de F. Caujolle-Zaslawski, « Les relatifs dans les *Catégories* », dans P. Aubenque (dir.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, 1980, p. 167-195, M. Mignucci, « Aristotle's Definitions of Relatives in *Cat*. 7 », *Phronesis* 31, 1986, p. 101-127, F. Morales, « Relational Attributes in Aristotle », *Phronesis* 39, 1994, p. 255-274, D. Sedley, « Aristotelian Relativities », dans M. Canto-Sperber et P. Pellegrin (eds.), *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, Paris, 2002, p. 324-352, P. M. Hood, *Aristotle on the Category of Relation*, Lanham *et alibi*, 2004, Orna Harari, « The Unity of Aristotle's Category of Relatives », *The Classical Quarterly* 61, 2011, p. 521-537. La grande question des exégètes modernes — et, dans une certaine mesure, des exégètes anciens, antiques et médiévaux — est de restituer le sens littéral des deux « définitions » du relatif (6^a36-37 et 8^a31-32) et de comprendre en quel sens

En *Cat*. 7, 6^{a}36-37, Aristote écrit : « sont appelées des relatifs toutes les sortes de choses qui sont dites cela même qu'elles sont d'autres choses ou de n'importe quelle autre façon en relation à autre chose » (πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον).

Boéthos soumet cette première définition — première parce que suivie, en *Cat*. 7, 8^{a}31-32, d'une seconde définition (cf. *infra*, p. 202) — à une critique en règle. Quelle était sa motivation ? On pourrait tout d'abord penser que Boéthos devait être gêné par la présence de *deux* définitions émanant d'Aristote. La théorie aristotélicienne de la définition, qui s'oppose en cela à la théorie stoïcienne, considère qu'il n'existe, pour tout être, qu'une seule définition[1]. Si cette doctrine est véridique, il faut donc que l'une des deux définitions proposées soit fausse ou au moins provisoire. Il suffisait alors, indépendamment même du contenu, de remarquer que la première était plus ou moins identique à la définition platonicienne pour inventer ce récit vraisemblable : dans un premier temps, Aristote propose une définition des relatifs influencée par Platon ; celle-ci s'avérant défectueuse, il passe à une seconde définition qui, à défaut d'être parfaite, sera néanmoins meilleure, en tant qu'elle remédiera à un certain défaut de la première. Mais les choses ne sont pas si simples car Boéthos, comme on le verra, était sans doute plus critique encore à l'égard de la seconde définition que de la première. Et de fait, Simplicius écrit autre chose[2] :

> Passant aux mots du texte, nous disons qu'il était impossible de donner une définition des relatifs, car il est impossible, comme on sait, de donner des définitions des genres premiers pour les raisons que l'on a mentionnées auparavant. Mais il était possible de susciter en nous la notion adéquate des relatifs au moyen d'une certaine description. Et c'est cela que fait <Aristote> en suivant Platon dans sa première explication, comme le dit Boéthos. Il dit en effet que Platon aussi avait expliqué les relatifs de la façon suivante : «toutes les choses qui sont dites cela même qu'elles sont d'autres choses».

À la seule lecture de ces lignes, on peut hésiter sur ce qu'a dit Boéthos : s'est-il contenté de faire le rapprochement entre la définition d'Aristote et celle de Platon, ou lui doit-on également l'argument sur l'impossibilité de donner une définition des genres premiers, que l'on se

---

la seconde amende la première. Le souci explicite d'Aristote d'exclure les substances secondes de parties animales de l'ensemble des relatifs est l'un des traits les plus marquants du passage à la seconde définition. Au vu de la réticence, constatée *supra*, p. 170, de Boéthos à étendre le domaine des substances au-delà des substances premières, ce point est important dans le cadre de la présente étude.

1. Cf. *Top*. VI 4, 141^{a}35-^{b}1, VII 4, 154^{a}31-32, *Metaph*. Z 12.

2. *In Cat*. 159.9-15 (traduction Luna, « Boéthos de Sidon sur les relatifs », p. 19 légèrement modifiée).

contentera de décrire ? L'ambiguïté est levée quelques pages plus bas, où Simplicius écrit, à la fin de son traitement de la première définition[1] :

> Et [Boéthos] lui-même, plus bas, cherche à excuser le fait que des genres premiers, il soit nécessaire de donner la description à l'aide de ceux qui sont postérieurs et d'eux-mêmes ».

Par conséquent, pour pouvoir *défendre* la première définition, Boéthos avait utilisé l'argument suivant : on ne peut définir les genres premiers ; Aristote ne propose donc pas une définition à proprement parler, mais seulement une description (ὑπογραφή)[2] ; celle-ci englobe une citation littérale de Platon.

Même s'il est encore trop tôt pour conclure, il semble donc que Boéthos, à rebours de la plupart des exégètes anciens et modernes[3], ne cherche pas à amoindrir la valeur de la première « définition » en faveur de la seconde. Certes, disait-il, le premier énoncé n'est pas véritablement définitoire, car il s'agit d'un genre suprême, qui n'est à ce titre pas définissable (puisqu'une définition rigoureuse suppose une genre supérieur et une différence). Mais Boéthos tient cet énoncé pour le meilleur possible — donc, probablement, pour meilleur que la seconde « définition ». En tout cas, absolument rien ne suggère qu'il oppose la « description » qu'est le premier énoncé à une « définition » véritable que serait le second.

Simplicius remarque que Boéthos passe sous silence une différence entre la définition des *Catégories* et celle de Platon[4]. Les *Catégories* définissent les relatifs comme « toutes les choses *qui sont dites* cela même qu'elles sont d'autres choses ». Or, en *République* IV, 438A7-B1, Platon écrit : « À la vérité, repris-je, toutes les choses qui cependant sont de nature à être corrélatives de quelque chose, ce sont tantôt, à ce qu'il me semble, certaines choses qualifiées corrélativement à une certaine chose qualifiée » (ἀλλὰ μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, ὅσα γ' ἐστὶ τοιαῦτα οἷα εἶναί του, τὰ μὲν ποιὰ ἄττα ποιοῦ τινός ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ) ; et, en *Sophiste* 255D6-7 : « tout ce qui est autre a comme caractère nécessaire de n'être ce qu'il est que relativement à autre chose » (ὅτιπερ ἂν ἕτερον ᾖ, συμβέβηκεν ἐξ ἀνάγκης ἑτέρου τοῦτο ὅπερ ἐστὶν εἶναι).

Boéthos n'a donc pas opposé le caractère linguistique (*secundum dici*) de la description d'Aristote au caractère réel (*secundum esse*) de

1. *In Cat.* 163.28-29 = fr. 28.

2. Sur la « description », voir J. Barnes, *Porphyry Introduction*, Oxford, 2003, p. 56-62. Pour une *Quaestio* demeurée inaperçue d'Alexandre sur ce thème, voir M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin / New York, 2007, p. 64-65.

3. Pour une tentative moderne de ne pas voir dans la seconde définition une simple amélioration de la première, voir Caujolle-Zaslawski, « Les relatifs dans les *Catégories* », p. 189-190, ainsi que Bodéüs, *Aristote : Catégories*, p. 37, n. 4 (cf. p. 129-130).

4. Simplicius, *In Cat.* 159.12-22.

l'énoncé platonicien. Peut-on en conclure qu'il n'a pas opposé, au contraire de certains commentateurs anciens et modernes[1], le caractère linguistique du premier énoncé au caractère réel du second ? Cela apparaît comme l'interprétation la plus probable. Dès lors en effet que le premier énoncé est considéré comme devant être *défendu*, il paraît maladroit de le cantonner au *secundum dici*, plus faible qu'un *secundum esse* encore à venir.

Pourtant, il se pourrait bien que les λέγεται de la première définition jouaient un rôle dans l'interprétation de Boéthos. Pour le saisir, on peut commencer par se demander s'il y a une différence doctrinale entre la première définition d'Aristote et celle de Platon. Les deux thèses sont équivalentes si l'on considère que le sujet de l'« être dit » consiste dans les termes mêmes de la relation, en tant que termes de la *relation* (et non en tant que substances premières). Soit par exemple la relation père-fils. On peut considérer le père *P* ou bien comme un être purement relationnel, c'est-à-dire comme l'entité métaphysique du père en tant que père, simple pôle dans la relation *F* de paternité, ou bien comme une substance autonome, homme *H* que l'on considérera *en tant que* père, en tout point semblable à un être humain sans enfant. Si donc l'on interprète l'« être dit » de la définition d'Aristote comme une caractérisation du père en tant que pôle et partie de la *relation* (et non pas de *l'homme* en tant que père), une telle définition n'a rien qui la distingue vraiment de celle de Platon : l'« être dit » capture alors l'essence même du *relatif*[2].

Mais si on interprète le prédicat *P* en y voyant une caractérisation de l'homme *H* en tant qu'il est *P*, une nuance significative apparaît : on caractérise maintenant la substance individuelle en la considérant en tant qu'elle est déterminée par un *prédicat relationnel*. On n'indique plus l'essence en disant ce qu'elle est, *mais on dit un prédicat relationnel d'un sujet prédicatif*. Il ne s'agit pas seulement là de privilégier le plan du langage sur celui des choses et, en ce sens, nous sommes loin de l'alternative moderne[3]. Car ce qui importe vraiment, c'est que la voie soit par là-même ouverte à la réduction de tous les prédicats relationnels à autre

1. Cette reconstitution de l'opposition entre les deux énoncés apparaît chez Simplicius, *In Cat*. 198.19-20, Philopon, *In Cat.* 109.22-26. Elle est évoquée par Ackrill, *Aristotle Categories*, p. 101 et utilisée entre autres par Oehler, *Aristoteles Kategorien*, p. 303 et Morales, « Relational Attributes in Aristotle », p. 260. Une bonne critique de cette thèse est développée par Caujolle-Zaslawski, « Les relatifs dans les *Catégories* », p. 185-187.

2. Cf. Caujolle-Zaslawski, « Les relatifs dans les *Catégories* », p. 186 : « On voit qu'une telle description, opposant les relatifs tels qu'on les *dit* aux relatifs tels qu'ils *sont*, laisse supposer que la première définition ait établi que l'"on appelle des *relatifs* toutes les choses qui sont exprimées *par rapport à* autre chose". Or, le contenu de cette définition est bien différent : on y parle déjà de l'*essence* des relatifs (et pas seulement de leur expression) ».

3. Cf. Ackrill, *Aristotle Categories*, p. 71-75.

chose qu'à des *entités* « relatifs » — à des *avoirs*, par exemple, ou à des *quantités*, ou à des *qualités*, etc. — pour ne pas même parler de « relations »[1]. Les prédicats relationnels indiquent alors quelque chose comme un point de vue sur ces prédicats relevant d'autres catégories, une façon de les considérer, de les moduler. Cette modulation n'est pas de l'être à proprement parler, mais un « surgeon » de l'être, un *accident* de l'être, conformément au sens originel du παραφυάδι de l'*Éthique à Nicomaque*[2].

De fait, cette voie avait tout pour plaire à Boéthos. De manière générale, celui-ci cherche à bâtir une ontologie fondée sur les substances individuelles, qui sont à la fois les sujets de la prédication et les éléments des ensembles sur lesquels opère la syllogistique[3]. On a vu plus haut comment, pour Boéthos, la substance seconde d'Aristote (« homme » ou « bœuf ») n'est qu'un prédicat substantiel renvoyant, ontologiquement parlant, aux substances premières, les seules substances véritables[4]. Tout suggère que Boéthos s'est livré à la même opération avec la relation : le relatif est une prédicat relationnel qui se laisse réduire, ontologiquement parlant, à autre chose, parce que la relation, en tant que telle, n'existe pas. Boéthos endossait ainsi, et radicalisait, les tendances les plus dévaluatrices que l'on pouvait trouver dans le corpus d'Aristote, surtout ailleurs que dans les *Catégories* : le relatif existe comme épiphénomène se greffant sur d'autres catégories ontologiquement (plus) robustes [5].

---

1. De fait, on verra *infra*, chapitre V, p. 243 (fr. 35), que Boéthos, dans des contextes un peu acrobatiques, va jusqu'à distinguer trois niveaux : l'homme *H* (substance) ; la paternité *F* (relation, qui selon une lecture de la catégorie de l'*avoir*, ne se réduit pas, au point de vue ontologique, au *relatif*, mais à l'*avoir*, ἔχειν (« être père » = « avoir un fils ») ; le « père », *P*, prédicat relationnel de *H*.

2. *Éthique à Nicomaque*, I 4, 1096^{a}21-22 (παραφυάδι γὰρ τοῦτ' [*sc.* τὸ πρός τι] ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος). Boéthos connaît certainement ce dernier texte : comme l'atteste le fr. 51 (cf. *infra*, chapitre IX), il connaît l'*Éthique à Nicomaque*. Mais surtout, l'emploi du verbe παραφύεσθαι au fr. 33 (= Simplicius, *In Cat.* 339.28, voir aussi le parallèle, sans mention explicite de Boéthos, *In Cat.* 357.32) paraît un écho conscient. Il n'est pas impossible, à mon sens, que la citation de Plotin, VI 2, 16 (τὸ δὲ πρός τι παραφυάδι ἐοικός) dépende de la discussion intégrale qu'il lisait encore, comme Porphyre après lui, chez Boéthos.

3. Voir *supra*, chapitre II en particulier, et *infra*, chapitre VI.

4. Cf. *supra*, chapitre III, § 5 (« Les substances secondes »).

5. Cf. *Métaphysique*, N 1, 1088^{a}24-29 et, surtout, le passage de l'*Éthique à Nicomaque* cité *supra*, n. 2. En dépit de ces déclarations, Aristote n'élimine jamais les entités métaphysiques que sont les relatifs. Ce sont des entités certes dévaluées, mais non point de simples noms désignant des complexes catégoriaux réductibles à d'autres catégories. Comme le dit S. Menn, « The Stoic Theory of the Categories », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17, 1999, p. 215-247, p. 231, à propos du passage de la *Métaphysique* : « Aristotle concludes here that 'the πρός τι is minimally [ἥκιστα] an οὐσία and a being' (1088^{b}29-30), but he does not draw sharp edges around the concept of being, *and avoids concluding that relations are not beings at all* » (je souligne). On pourrait dire que Boéthos ne va pas plus loin, puisqu'il conserve, après tout, la catégorie du

Comment dès lors interpréter le silence de Boéthos sur la nuance, relevée par Simplicius, entre la définition d'Aristote et celle de Platon ? Boéthos l'aura écrasée, pour réduire la définition des relatifs à l'unique énoncé qu'il jugeait recevable, d'après lequel *H* en tant que *P* est *dit* un relatif. De cette manière, il introduisait d'emblée son lecteur à ce qui allait se révéler, quelques pages plus loin, le triple axe de son traitement des relatifs : (i) sauver le rôle du substrat substantiel (l'homme individuel, par exemple), et ce quel que soit le type de relatif envisagé ; (ii) détruire la tendance à reconduire les prédicats relationnels à des entités « relatifs » ou, pis encore, à des entités « relations »[1] ; (iii) réduire les prédicats relationnels, pour ce qui est de leur soubassement ontologique, à des entités relevant d'autres catégories dont les relatifs ne sont que des accidents, des « surgeons ».

b. Les relatifs se disent-ils seulement au pluriel ? (fr. 26)

Immédiatement après le développement consacré au rapprochement de la définition d'Aristote et de celle de Platon, Simplicius mentionne une critique de deux exégètes anciens, Achaïcos et Sotion, accusant les « anciens exégètes des *Catégories*, Boéthos, Ariston, Andronicos, Eudore et Athénodore » (*In Cat.* 159.31-33) de ne pas avoir remarqué que les relatifs doivent toujours s'exprimer au pluriel : « *les* relatifs » et non pas, au singulier « *le* relatif »[2]. Cette critique pourrait être dépourvue d'intérêt. Dans le cas de Boéthos, il n'est pas impossible qu'elle souligne

relatif. Mais le contexte dans lequel il écrit son commentaire, c'est-à-dire la nécessité pressante de rejeter la *relation*, rend sa dévaluation du *relatif* plus radicale que celle d'Aristote — surtout, que celle de l'Aristote des *Catégories*.

1. On m'objectera qu'Aristote propose une théorie du relatif (prédicat monadique) et non de la relation (prédicat dyadique). Ce serait donc un anachronisme que d'imaginer que dans l'Antiquité, on ait éprouvé le besoin de débouter la relation, entendue comme l'entité désignée par un prédicat dyadique (par exemple « père de »), de ses prétentions ontologiques. Deux réponses : (1) même si, de toute évidence, Aristote ne travaille pas avec la notion moderne de relation et qu'il a surtout une doctrine du relatif à nous offrir, il me paraît excessif de prétendre qu'il n'entend jamais évoquer la relation en tant que telle (voir à ce sujet l'étude de J. E. Brower, « Aristotelian vs Contemporary Perspectives on Relations », dans A. Marmodoro et D. Yates, *The Metaphysics of Relations*, Oxford, 2016, p. 36-54) ; (2) à l'époque de Boéthos, les stoïciens peuvent s'approcher davantage qu'Aristote de la théorie moderne de la relation dès lors qu'ils prennent en considération le λεκτόν « que Philippe est père d'Alexandre ». Bien qu'il ne s'agisse pas encore de la relation « père de », on s'en approche. La quatrième catégorie stoïcienne, le πρός τί πως ἔχον, contient en puissance, si l'on peut dire, un πρός τί πως ἔχειν constitutif d'un λεκτόν correspondant.

2. Sur Achaïcos et Sotion, voir P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, II, *Der Aristotelismus im 1. und 2. Jh. n. Chr.*, Berlin / New York, 1984, p. 211-221. Pour plus de détails sur l'argument et son contexte, voir Luna, « Boéthos de Sidon sur les relatifs », p. 6-8.

un choix terminologique conscient : Boéthos privilégiant, comme on vient de le dire, la substance individuelle constituant le substrat véritable du prédicat relationnel, comme de tout autre prédicat, il pouvait mettre un soin particulier à employer l'expression « le relatif » au singulier. Mais c'est peut-être trop spéculer : la longueur de la liste des commentateurs au milieu desquels apparaît notre auteur interdit de trop solliciter le passage.

c. La seconde partie de la première définition des relatifs : fr. 27

Dans la première définition des relatifs, les commentateurs anciens discernaient deux parties. La partie « platonicienne », tout d'abord (« sont appelées des relatifs toutes les sortes de choses qui sont dites cela même qu'elles sont d'autres choses ... »), puis la seconde partie, complément dû à Aristote (« ... ou de n'importe quelle autre façon par rapport à autre chose »). Une dispute les oppose sur le statut de ce complément. D'après Boéthos, il s'agissait d'une correction de la première partie (cf. *In Cat.* 163.9 : διορθώσεως ἕνεκεν) ; d'après Simplicius, d'une explicitation de la définition et, à ce titre, d'une partie de cette dernière. Nous n'avons pas à élucider ici les raisons du commentateur néoplatonicien. Notons seulement que le souci de sauver Platon entre généralement pour beaucoup dans son choix exégétique. Boéthos n'avait pas ces scrupules.

Quel pouvait être le but de ce complément selon Boéthos ? Simplicius ne nous renseigne pas. Mais il était évident à quiconque, et pas seulement à Boéthos, qu'il s'agissait d'ouvrir la définition platonicienne à tout type de mise en rapport de la chose considérée à « autre chose ». Pour Boéthos, la remarque était donc sans doute, à la limite, grammaticale, et impliquait des considérations proches de celles de Simplicius dans le même contexte (*In Cat.* 162.12-163.5). Comme souvent chez les commentateurs, une même discussion pointe vers deux conclusions différentes.

Dans le système de Boéthos, ces considérations revêtaient un intérêt particulier. En insistant sur la pluralité incontrôlable des types relationnels, c'est-à-dire des *prédicats relationnels*, Boéthos devait s'estimer d'autant plus autorisé à insister sur leur *unique* point commun : le fait que le *relatif* n'est qu'un *prédicat* d'une substance individuelle et que la « relation », ontologiquement parlant, se laisse réduire à une autre catégorie. Mais cela, comme on le verra au paragraphe suivant, ne l'empêchait pas de critiquer la forme de la « correction » apportée par Aristote à la définition de Platon.

d. Critique d'ensemble de la première définition des relatifs : fr. 28

À première vue, la critique générale de la première définition attribuée à Boéthos n'a rien qui la rattache intimement aux thèses philoso-

phiques du commentateur. Il s'agit en effet d'un blâme formel, Aristote ayant recours au *definiendum* dans l'énoncé du *definiens*. Voici ce qu'en dit Simplicius[1] :

> Mais Boéthos incrimine aussi la définition pleine en disant : « Même ainsi formulé, l'énoncé semble erroné. Il n'aurait pas fallu, en effet, en définissant ce qui est disposé d'une certaine manière relativement à quelque chose, inclure aussi ce qui est disposé d'une certaine manière relativement à autre chose, car c'était justement cela qu'on s'était proposé de définir. Il n'aurait pas non plus fallu, en définissant le relatif, inclure le différent ou l'autre dans la définition, car eux aussi appartiennent aux relatifs ».

Boéthos reproche à Aristote d'avoir recouru, pour définir le « relativement à quelque chose » (πρός τι), à l'expression « relativement à autre chose » (πρὸς ἕτερον). Boéthos reconnaît un vice dans chacun de ces deux mots. Il était circulaire, tout d'abord, de recourir à la préposition πρός pour définir le πρός τι. Mais il était également circulaire, ensuite, d'employer un mot tel que « autre » (ἄλλο) ou différent » (ἕτερον), car ceux-ci expriment eux aussi des relativités.

Ces défauts annulaient-ils, d'après Boéthos, la valeur de la première « définition » ? Nous ne le savons pas. Mais le fait que Boéthos ait malgré tout tenu à justifier la valeur de l'énoncé comme *description* sinon comme définition paraît indiquer qu'il le tenait pour valide[2]. Une hypothèse plausible serait que Boéthos ait défendu plutôt la partie « platonicienne » de la définition, qui n'introduisait pas la préposition πρός pour définir le πρός τί (πως ἔχον), même si le terme ἑτέρων introduisait là aussi une certaine circularité. Il aurait alors affirmé que la correction d'Aristote, loin d'arranger les choses, avait plutôt tendance à les aggraver. Nous reviendrons plus bas sur les raisons qui pouvaient pousser Boéthos à préférer ce simple génitif à la « correction » πρός d'Aristote.

Il est intéressant de noter que Boéthos ne respecte pas la façon dont Aristote désigne le relatif : il le désigne, au cours de sa critique de l'ajout aristotélicien à la définition de Platon, comme « ce qui est disposé d'une certaine manière relativement à quelque chose » (πρός τί πως ἔχον) alors qu'Aristote, à cet endroit du texte (6^a36, 6^b2) l'appelle πρός τι. Ce faisant, Boéthos prépare sa critique de la doctrine stoïcienne, et la réduction, qu'il oppose à cette dernière, de la catégorie aristotélicienne à la notion de πρός τί πως ἔχον[3].

1. Simplicius, *In Cat.* 163.15-19.
2. Cf. Luna, « Boéthos de Sidon sur les relatifs », p. 9.
3. Cf. *infra*, p. 192-201.

§ 2. La polémique anti-stoïcienne : fr. 29

Le cœur des fragments sur les relatifs consiste en une critique des stoïciens. Simplicius commence par citer une doxographie stoïcienne sur les relatifs ; il présente ensuite des objections de Boéthos, ainsi que sa propre interprétation, qui renvoie dos-à-dos les deux doctrines. La structure de ce passage suggère que la doxographie elle-même provient de Boéthos. Celui-ci, dans son livre sur les relatifs, aurait présenté la thèse de ses adversaires avant de la réfuter. Porphyre, dans l'*Ad Gedalium*, lui aurait emprunté la doxographie en la reprenant à son compte, aurait cité Boéthos et aurait proposé sa propre doctrine. Il aurait à son tour été recopié et abrégé par Jamblique, avant que ce dernier ne soit plus ou moins recopié par Simplicius[1]. Si ce scénario est correct — et l'on ne voit pas ce qui pourrait l'infirmer —, il faut partir de *In Cat.* 165.32-166.29, où Simplicius présente la thèse, qu'il attribue aux stoïciens, selon laquelle il existe deux genres, et non pas un seul, de relatifs. Les spécialistes n'ignorent ni l'importance, ni la difficulté de ce passage[2]. Témoignage unique sur la doctrine stoïcienne des relatifs, il a encore plus de prix quand on saisit qu'il remonte à Boéthos et non à une source plus tardive.

Il faut, pour bien comprendre ce texte, en identifier les éléments remontant à Boéthos. Nous allons donc le lire ligne à ligne, en nous attachant tout spécialement à en faire ressortir la structure argumentative. Simplicius commence ainsi[3] :

> Les stoïciens, sur ce chapitre, à la place d'un seul genre, en dénombrent deux, plaçant en effet les uns dans les choses relatives, les autres dans les choses étant d'une certaine manière relativement à quelque chose.

Cette introduction laisse percer deux difficultés qu'on retrouvera plus bas. La première tient à l'usage souple des neutres (« les uns », « les autres », « les choses relatives », « les choses étant ... »). On peut hésiter sur ce qu'ils recouvrent : s'agit-il d'individus dont on prédique des prédicats relatifs et qu'on rangera dans divers ensembles selon la relation qu'on en prédique ? Ou bien des relations elles-mêmes, qu'on classera en fonction de leur type ? On verra un peu plus bas que l'opposition de Boéthos aux stoïciens vient du fait que celui-là adopte la première lecture et ceux-ci, selon lui, la seconde.

---

1. Voir les considérations de C. Luna dans *Simplicius : Commentaire sur les Catégories d'Aristote. Chapitres 2-4*, traduction par Ph. Hoffmann avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot, commentaire par C. L., Paris, 2001, p. 823-867 (et en particulier le *stemma* résumé p. 867).

2. Voir M. Mignucci, « The Stoic Notion of Relatives », dans J. Barnes et M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, Fourth Symposium Hellenisticum, Naples, 1988, p. 129-221 et J.-B. Gourinat, « Relations et relatifs : les stoïciens contre Aristote », dans V. Carraud et P. Porro (eds.), *The Ontology of Relation* [= *Quaestio* 13], 2013, p. 17-38.

3. Simplicius, *In Cat.* 165.32-33.

La seconde difficulté provient d'un apparent double usage du terme « relatif », πρός τι. Dans un premier sens, il s'agit du genre englobant tout type de relations ; dans un second sens, de l'un des (deux) sous-genres tombant sous ce genre : le « relatif », en ce second sens, ne contient plus la « manière d'être relativement à quelque chose », mais s'oppose à elle à l'intérieur d'un genre plus vaste. Cette ambiguïté, jamais levée, est dommageable à la clarté d'ensemble.

Simplicius poursuit de la manière suivante[1] :

> Et ils opposent par division choses relatives et choses par-soi, ainsi que choses étant d'une certaine manière relativement à quelque chose et choses selon une différence, appelant «relatif» le doux, l'amer et les choses de ce type — toutes celles qui sont disposées de cette manière —, «étant d'une certaine manière relativement à quelque chose», par exemple, à droite, père, et les choses de ce type. Ils disent «selon une différence» les choses caractérisées selon quelque forme. De même donc que la notion des choses par soi est différente de celle des choses selon une différence, de même autres sont les choses relatives, autres les choses étant d'une certaine manière relativement à quelque chose.

Le sens de cet argument est bien reconstitué par Mignucci[2]. On cherche à distinguer πρός τι et πρός τί πως ἔχον. L'argument consiste à partir de la conception (ἔννοια) qu'on se fait de chacun et à découvrir, à la faveur de cet examen, quel est pour chacun le contraire. Pour le πρός τι, il s'agit du καθ' αὑτά, pour le πρός τί πως ἔχον, du κατὰ διαφοράν. On constate alors que καθ' αὑτά et κατὰ διαφοράν diffèrent. C'est donc que leurs contraires, à savoir πρός τι et πρός τί πως ἔχον, diffèrent aussi. En dépit d'un recours constant aux neutres pluriels, l'argument n'examine pas tous les particuliers vérifiant tel ou tel type — puisqu'une telle induction serait nécessairement incomplète — mais *la conception même* (ἔννοια) en jeu. C'est par une inspection de nos conceptions que l'on parvient, au bout du compte, à distinguer πρός τι et πρός τί πως ἔχον.

La démonstration principale est achevée. L'auteur ajoute maintenant un corollaire pour distinguer, malgré l'analogie qu'il a utilisée pour établir son résultat, le type d'implication (ἀκολουθία) structurant chacune des deux paires (συζυγίαι) mises en rapport[3] :

> Mais l'implication des paires est inversée. En effet les choses selon une différence existent avec les choses par soi : de fait, les choses qui sont par soi possèdent certaines différences, comme le blanc et le noir. En revanche, les choses par soi n'existent pas avec les choses selon une différence. Le doux et l'amer, en effet, ont des différences, en fonction desquelles on les caractérise, mais de telles choses ne sont pas par soi, mais

1. Simplicius, *In Cat.* 165.33-166.3.
2. Cf. Mignucci, « The Stoic Notion of Relatives », p. 142-143.
3. Simplicius, *In Cat.* 166.3-15.

relativement à quelque chose. D'un autre côté, les choses qui sont d'une certaine manière relativement à quelque chose, qui s'opposent aux choses selon une différence, sont obligatoirement aussi relatives à quelque chose. À droite et père, en effet, avec le fait d'être d'une certaine manière, sont aussi relatifs à quelque chose. Mais le doux et l'amer, étant relatifs à quelque chose, sont selon une différence, tandis que les choses qui sont d'une certaine manière relativement à quelque chose sont contraires aux choses selon une différence. Il est en effet impossible que les choses qui sont d'une certaine manière relativement à quelque chose soient par soi ou selon une différence : elles dépendent en effet uniquement de la relation à quelque chose de différent. En revanche, les choses relativement à quelque chose ne sont pas par soi, car elles ne sont pas indépendantes, mais elles seront obligatoirement selon une différence : elles se donnent en effet à voir accompagnées d'un certain caractère.

La thèse exprimée dans ce passage a fait l'objet d'une critique de Boéthos, comme Simplicius nous l'apprend un peu plus bas[1]. On en tire une première conclusion, d'ordre philologique : c'est l'ensemble de la doxographie qui remonte à Boéthos. Il faudrait imaginer, dans le cas contraire, que Boéthos critique cette thèse, donc la cite, mais que Simplicius, ou plutôt Porphyre, ait emprunté la citation doxographique à un ouvrage différent de celui de Boéthos, et sa réfutation par Boéthos ... à Boéthos. C'est inutilement compliqué[2].

Quelle est donc la thèse prêtée aux stoïciens ? Ceux-ci, très probablement, continuent à raisonner sur des conceptions. Envisageons tout d'abord la première paire. Le « par soi » est indissociable du « selon une différence ». En revanche, le « selon une différence » est dissociable du « par soi », car cette conception s'applique *aussi* à celle de certains relatifs.

Passons maintenant à la seconde paire. La conception du « être d'une certaine manière relativement à quelque chose » est indissociable de celle du « relatif ». Si l'on est d'une certaine manière *relativement à autre chose*, alors on est par là-même relatif. Autrement dit, « être d'une certaine manière », ici, fait office de différence spécifiante dans le genre plus général de la relation. Parmi les relations, certaines se déploient de l'intérieur d'une disposition, d'une caractéristique interne à la substance considérée, d'autres non. Les premières sont désignées comme des πρός τι, les autres comme des πρός τί πως ἔχοντα. Bref, nous pourrions dénommer, encore que le texte de Simplicius ne le fasse pas, les relations relevant du premier genre subordonné comme des « πρός τι κατὰ διαφοράν », celles relevant du second comme des « πρός τί πως ἔχοντα ». La

1. Simplicius, *In Cat.* 167.20-26.

2. Cf. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, p. 158. Voir cependant Luna, « Boéthos de Sidon sur les relatifs », p. 12, n. 47 (dont je ne partage pas la réserve).

réunion de ces deux genres subordonnés nous donnerait, en extension, le genre total des πρός τι.

Avant de revenir sur ce paragraphe problématique, lisons la fin de la doxographie simplicienne[1] :

> Mais s'il faut rendre plus clairement ce qu'ils disent, ils appellent « choses relatives à quelque chose » toutes les choses qui, disposées d'une certaine manière en fonction d'un caractère propre, inclinent vers autre chose, et « choses étant d'une certaine manière relativement à autre chose » toutes les choses dont la nature est de se produire et de ne pas se produire pour quelque chose sans qu'un changement ou une altération à leur endroit n'accompagne leur point de vue sur l'extérieur. Par conséquent, lorsque quelque chose de disposé selon une différence incline vers autre chose, cela sera seulement une chose relative à quelque chose, comme la possession, la connaissance et la sensation ; en revanche, lorsque cela se donne à voir non pas selon la différence inhérente, mais selon la relation nue à autre chose, ce sera une chose qui est d'une certaine manière relativement à quelque chose. Le fils, en effet, et la personne à droite ont besoin de certaines autres choses en vue de leur subsistance. C'est pourquoi, même s'il ne s'est produit aucun changement à leur endroit, le père pourrait ne plus être père si son fils meurt, ni la personne être à droite si son voisin a changé de place.

On ne s'étendra pas sur ce texte, qui a été bien commenté par les interprètes[2]. Simplicius est clair — même si l'argument qu'il développe recèle en profondeur des difficultés. Pour distinguer les relatifs des choses qui sont d'une certaine manière relativement à autre chose, il introduit le critère connu de nos jours comme « Cambridge change »[3]. S'il peut y avoir changement relationnel sans changement/altération interne, alors nous sommes dans un cas de πρός τί πως ἔχοντα ; si le changement relationnel présuppose un changement/altération interne, nous sommes dans un cas de πρός τι.

Cette distinction, on le sait, n'est pas inconnue d'Aristote ni de Platon[4]. Il n'y aurait donc rien d'impossible à ce qu'elle émane d'un aristotélicien. Celui-ci aurait employé un argument connu de son école

1. Simplicius, *In Cat.* 166.15-29.

2. Cf. Mignucci, « The Stoic Notion of Relatives », p. 148 sqq, Gourinat, « Relations et relatifs », p. 26. On consultera aussi A. A. Long et D. N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, II *Les Stoïciens*, traduction par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, 2001, p. 45-51.

3. C'est, comme on sait, à Peter Geach que remonte cette célèbre appellation, en référence à la doctrine soutenue par certains philosophes de Cambridge d'après laquelle l'acquisition ou la perte de propriétés peut se produire sans changement interne de leur porteur. Cf. P. Geach, *God and the Soul*, Londres, 1969, p. 71-72, Id., *Logic Matters*, Oxford, 1972, p. 321-322.

4. Cf. Aristote, *Metaph.* N 1, 1088^{a}30-35, *Phys.* V 2, 225^{b}10-13 = *Metaph.* K 12, 1068^{a}10-13 ; Platon, *Théétète* 155B4-C1.

pour clarifier une distinction peu claire avancée par ses adversaires. Il paraît donc trop optimiste d'attribuer ces lignes, sans l'ombre d'une hésitation, à une source stoïcienne. Il est possible que ce soit le cas, mais on ne doit pas exclure que ce ne le soit pas. Cette incertitude se renforce si l'on accepte, au moins par provision, l'idée que la doxographie stoïcienne de Simplicius provient de Boéthos.

De fait, rien dans la doxographie stoïcienne de Simplicius ne paraît certainement authentique, hormis ses premières lignes (*In Cat.* 165.32-166.3). Mario Mignucci avait déjà noté que plusieurs indices trahissaient que le passage *In Cat.* 166.3-15 remontait à une source différente de *In Cat.* 165.32-166.3[1]. Nous sommes enclins à l'attribuer à Boéthos. Car ce texte apparaît moins comme une doxographie neutre que comme un exposé assez tendancieux d'un aspect de la doctrine stoïcienne.

Reprenons donc les choses depuis le début. Les stoïciens affirment — et sur ce point, la doxographie est vraiment doxographique — que « de même [...] que la notion des choses par-soi est différente de celle des choses selon une différence, de même autres sont les choses relatives, autres les choses étant d'une certaine manière relativement à quelque chose ». Suit le paragraphe problématique, introduit ainsi : ἀντεστραμμένη δέ ἐστιν τῶν συζυγιῶν ἡ ἀκολουθία, « Mais l'implication des paires est inversée » (*In Cat.* 166.3). Quel sens à donner à ce δέ ? M. Mignucci choisit de ne pas le rendre[2]. De la réponse à cette question dépend pourtant l'interprétation de l'argument. Si la particule a simplement ici une fonction connective, nous demeurons sous le régime doxographique neutre du début du texte. Les stoïciens *eux-mêmes* remarqueraient que « l'implication des paires est inversée ». Pourquoi feraient-ils cette remarque ? Parce qu'ils justifieraient sur cette base l'inclusion stricte des πρός τί πως ἔχοντα dans l'ensemble des πρός τι. En d'autres termes, ce ne serait pas l'inversion des implications qui les intéresseraient au premier chef, mais ce qu'elle révélerait du rapport d'inclusion entre deux types de relatifs.

Mais poussons plus loin le raisonnement. Si les stoïciens sont les auteurs de ce paragraphe, il faut leur attribuer une inconséquence terminologique assez lourde, consistant à employer le même terme πρός τι, en l'espace de quelques lignes, en deux sens différents : le πρός τι comme relatif en général, et le πρός τι κατὰ διαφοράν, si l'on peut dire, s'opposant au second sous-genre de πρός τι, à savoir le πρός τί πως ἔχον. Au

1. Cf. Mignucci, « The Stoic Notion of Relatives », p. 145.

2. Mignucci, « The Stoic Notion of Relatives », p. 133 : « The order of the implications is inverted » (sans connecteur, donc, dans la phrase anglaise). Le sens général est en revanche bien compris par Mignucci. La suggestion de correction proposée par A. A. Long et D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 2, Cambridge, 1987, p. 179, n. 7, ne paraît pas très heureuse.

simple plan formel, voilà qui donne plus l'impression d'un adversaire travaillant le matériau stoïcien que d'une citation fidèle[1].

Cette impression est renforcée par le changement de perspective entre les lignes 165.32-166.3 et le paragraphe qui nous occupe à présent (166.3-15). D'une considération *notionnelle* des différents concepts, on passe à un raisonnement conforme à une interprétation extensionnelle de la syllogistique d'Aristote, à ceci près que les individus sur lesquels on opère ne sont pas les substances premières individuelles, mais les prédicats eux-mêmes. Or, en dépit des obscurités qui entourent la doctrine stoïcienne des catégories, la plupart des spécialistes s'accordent à voir dans les quatre classes ὑποκείμενα, ποιά, πως ἔχοντα et πρός τί πως ἔχοντα non pas un pavage exhaustif et non redondant du réel, mais un emboîtement croissant de déterminations[2]. Si donc il faut rapprocher, sur la base des exemples fournis (le sucré, l'amer), les πρός τι de notre quadripartition de la catégorie des ποιά (ou, ultérieurement, des πως ἔχοντα)[3], il est clair qu'*originellement*, l'inclusion des πρός τί πως ἔχοντα dans les πρός τι devait avoir un tout autre sens : les stoïciens ne pouvaient

1. Paolo Fait me fait cependant remarquer que ce type de duplication n'est pas sans parallèle dans la philosophie hellénistique — voir par exemple la classification des arguments conclusifs en Diogène Laërce VII 78. Une taxinomie pourrait, dans ce cadre, admettre un sens large et un sens strict pour une même appellation.

2. Voir Plotin, VI 1, 29.1-17 = *S.V.F.* II 376 (cf. Mignucci, « The Stoic Notion of Relatives », p. 175-176). La bibliographie sur ce sujet est abondante. Une telle lecture est initiée, à l'époque moderne, par A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, 1846, p. 220 ; cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1969, p. 19-25. Pour une présentation du dossier, voir Long et Sedley, *Les Stoïciens*, p. 38-44 et 47-51. Pour une remarquable étude des catégories stoïciennes, qui en décrit la genèse et la structure, voir Menn, « The Stoic Theory of the Categories ».

3. Long et Sedley, *Les Stoïciens*, traduction par Brunschwig & Pellegrin, p. 48-49 optent pour les ποιά. Mais on notera que tous les textes sans exception entrant dans ce dispositif exégétique (i.e. LS 28M, 28N, 29C) proviennent du commentaire aux *Catégories* de Simplicius. Il y a de grandes chances, par conséquent, que l'ensemble de cette présentation de la doctrine stoïcienne de la relation remonte à la discussion extensionnaliste de Boéthos. Par ailleurs, on peut se demander si les πρός τι de notre doxographie ne sont pas plutôt à comprendre comme des πως ἔχοντα. Si en effet l'on compare le « doux » avec le cas célèbre de la science et du poing (Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes* II 81-83 = Long & Sedley, *Les Stoïciens*, 33P, p. 94-95), il semble qu'on puisse dresser le tableau d'équivalences suivant :

ὑποκείμενον	chair	souffle	fleur
ποιόν	main	faculté directrice	nectar
πως ἔχον	poing	science	miel

Cette question est compliquée du fait que si l'on suit l'analyse de Menn, « The Stoic Theory of the Categories », p. 228, la troisième catégorie semble une adjonction de Chrysippe. La question est heureusement sans incidence sur l'argument qui nous concerne ici. On se contentera de parler, comme Boéthos suivi par Simplicius, des πρός τι. Il faut aussi bien sûr avoir conscience du fait que tous les πρός τι qui sont des

y voir qu'une détermination ultime d'une substance déjà informée et déterminée. L'auteur à la source du texte de Simplicius transformerait donc le raisonnement stoïcien dans un sens extensionnel qui le trahit. Il interpréterait l'inclusion des πρός τί πως ἔχοντα dans les πρός τι au sens extensionnel, à savoir comme l'inclusion d'un genre dans un genre ; mais comme il aurait conscience que les πρός τι sont aussi *distincts* des πρός τί πως ἔχοντα, il conserverait l'idée de cette séparation en caractérisant les πρός τι, et non les πρός τί πως ἔχοντα, comme recélant une διαφορά.

On peut, en s'inspirant de Mignucci, désigner les quatre classes καθ' αὑτά, κατὰ διαφοράν, πρός τι, πρός τί πως ἔχον par, respectivement, les lettres K, D, R, P[1]. Voici en substance le raisonnement que *In Cat.* 166.3-15 prête aux stoïciens (dans nos schémas, les traits gras figurent les inclusions strictes, les traits fins les inclusions lâches, c'est-à-dire n'excluant pas la coextension exacte des deux ensembles) :

	(1)	K	R	prémisse
	(2)	D	P	prémisse
	(3)	P R		prémisse
	(4)	K D		prémisse
	(5)	D R		prémisse
donc	(6)	P R		(2), (3), (5)
et	(7)	K D		(1), (4), (5)
donc	(8)	D K P R		(1), (2), (5), (6), (7)

πως ἔχοντα ne sont pas des πρός τί πως ἔχοντα. Cf. Menn, « The Stoic Theory of the Categories », p. 231, n. 26.

1. Cf. Mignucci, « The Stoic Notion of Relatives », p. 142.

Le nerf de la preuve repose sur un double syllogisme de la deuxième figure (Festino) :

PeD	KeR
RiD	DiR
RoP	DoK

La conjonction de RoP et du (sémantiquement) évident PaR nous permet à son tour de déduire la conclusion visée : l'inclusion *stricte* de P dans R (PaR nous fournissant seulement l'inclusion lâche, c'est-à-dire n'excluant pas la coextensivité de P et R)[1].

La raison du manque de clarté du paragraphe *In Cat.* 166.3-15 ressort dès lors mieux : c'est parce que l'auteur plie la terminologie stoïcienne de départ à un cadre aristotélicien qu'il s'exprime avec maladresse. Car même à supposer un stoïcien soucieux de présenter une analyse notionnelle sous une forme « ensembliste », l'objection terminologique qu'on peut opposer à un tel scénario paraît décisive : ce stoïcien aurait fait en sorte de ne pas contredire son propre vocabulaire en l'espace de quelques lignes[2]. En somme, un tel paragraphe n'a pu avoir été écrit que par quelqu'un qui, pour une raison bien précise, voulait attribuer aux stoïciens l'inclusion stricte des P dans les R. Or, un peu plus loin, Simplicius cite Boéthos critiquant l'inclusion stricte des P dans les R prônée par les stoïciens[3]. En outre, comme nous le verrons dans le chapitre consacré à ses théories syllogistiques (cf. *infra*, p. 288), Boéthos proposait une interprétation massivement extensionnelle de la déduction aristotélicienne. La conclusion paraît donc la suivante : c'est Boéthos qui serait l'auteur du raisonnement de *In Cat.* 166.3-15. Il aurait formalisé un argument établissant l'inclusion stricte des P dans les R pour mieux s'y opposer, c'est-à-dire pour construire assez artificiellement l'opposition suivante :

ἀκολουθία	stoïciens	Boéthos
$P \rightarrow R$	V	F
$R \rightarrow P$	F	V

1. Paolo Fait, tout en m'accordant le caractère extensionnel de l'argument, remarque que le texte de Simplicius, *In Cat*. 166.3-15 ne fait pas un usage explicite de la syllogistique. Selon lui, une référence à Aristote, *Topiques* II 8, en particulier $113^{b}27$ sqq (l'ἀνάπαλιν ἀκολούθησις), serait plus pertinente. Je n'en disconviens pas. Mais la syllogistique doit être interprétée « à la Boéthos », c'est-à-dire en gardant à l'esprit que pour notre commentateur, la logique des conséquences fonde la syllogistique catégorique. D'où mon recours à un tel modèle. Sur ce point, voir *infra*, chapitre VI.
2. Cf. cependant *supra*, p. 192, n. 1.
3. Simplicius, *In Cat*. 167.20-26 ; cf. *infra*, p. 197.

Mais quelle doctrine Boéthos oppose-t-il donc à celle des stoïciens qu'il reformule ainsi ? Voici ce que nous en dit Simplicius[1] :

> Les choses disposées d'une certaine manière relativement à quelque chose dérivent, par voie de conséquence, de la chose relative à quelque chose, car avec le fait d'être d'une certaine manière relativement à autre chose, celles-ci [i.e. les choses relatives][2] ont aussi assumé en outre leur différence propre ; en revanche, les choses relatives à quelque chose ne découlent plus de la chose disposée d'une certaine manière relativement à quelque chose, car il n'appartient plus à toutes d'être dites relativement à autre chose en vertu de la relation et, en même temps, d'avoir la différence propre.

Il nous faut d'abord justifier notre compréhension de la dernière phrase. À une ou deux variantes insignifiantes près, celle-ci se présente ainsi dans les manuscrits : οὐ γὰρ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς πρός τι πρὸς ἕτερόν τε λέγεσθαι τῇ σχέσει καὶ τὴν διαφορὰν τὴν οἰκείαν ἔχειν. De trois choses l'une :

1) Le texte est correctement transmis. Dans ce cas, τοῖς πρός τι a un sens plus général qu'au début du paragraphe. Il signifie le relatif en général, avant même qu'on s'interroge sur le rapport entre πρός τι au sens étroit et πρός τί πως ἔχον. Ce double sens serait identique à celui que l'on trouve dans la doxographie stoïcienne, à la nuance près que Boéthos identifie pour finir le πρός τί πως ἔχον avec ce πρός τι général, tandis qu'il s'agit d'un genre englobant pour les stoïciens. Traduction : « car il n'appartient pas à toutes les choses relatives à autre chose d'être dites relativement à autre chose en vertu de la relation *et* d'avoir la différence propre »[3].

2) Le texte n'est pas correctement transmis. On peut alors imaginer deux corrections :

1. Simplicius, *In Cat.* 167.22-26 : τῷ μὲν πρός τι, φησίν, [23] τὰ πρός τί πως ἔχοντα συνακολουθεῖ· μετὰ γὰρ τοῦ πρὸς ἕτερόν πως [24] ἔχειν ταῦτα προσείληφεν καὶ τὴν οἰκείαν διαφοράν· τῷ δὲ πρός τί πως [25] ἔχοντι οὐκέτι τὰ πρός τι συνέπεται· οὐ γὰρ πᾶσιν ὑπάρχει [πᾶσιν ὑπάρχει *nos :* πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς πρός τι *codices* πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς πρός τί πως ἔχουσι Moraux Luna] [26] πρὸς ἕτερόν τε λέγεσθαι τῇ σχέσει καὶ τὴν διαφορὰν τὴν οἰκείαν ἔχειν.

2. Luna, «Boéthos de Sidon sur les relatifs», p. 29, traduit «les manières d'être relatives, dit-il, dérivent, par voie de conséquence, du relatif, car elles ont assumé, en plus du fait d'avoir une certaine relation avec autre chose, aussi la différence propre». Mais la διαφορά, chez Boéthos, est toujours associée aux πρός τι, non aux πρός τί πως ἔχοντα. On pourrait être tenté de corriger, à la ligne 24, ταῦτα en τοῦτο. Mais il se pourrait qu'un même glissement du singulier au pluriel se produise dans la seconde partie de la citation. Nous laissons donc le texte en l'état, malgré sa rudesse.

3. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, p. 159, n. 55 suggère également, sans toutefois adopter cette solution, de laisser la phrase en l'état, mais de la ponctuer avec un point d'interrogation. Une telle façon de s'exprimer serait assez maladroite.

(a) ajouter, avec Moraux (suivi par C. Luna), πως ἔχουσι après πρός τι[1]. On lira : οὐ γὰρ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς πρός τί <πως ἔχουσι> πρὸς ἕτερόν τε λέγεσθαι τῇ σχέσει καὶ τὴν διαφορὰν τὴν οἰκείαν ἔχειν (« car il n'appartient pas à toutes les choses étant d'une certaine manière par rapport à quelque chose d'être dites par rapport à autre chose en vertu de la relation et, en même temps, d'avoir la différence propre »). Il n'y a cependant aucune raison de supprimer πᾶσιν, comme le suggère Moraux[2].

(b) supprimer les mots τοῖς πρός τι en les considérant comme une glose absurde portant sur πᾶσιν. Un lecteur ancien se serait demandé à quoi se rapporte le terme πᾶσιν. Il aurait remarqué que le seul pluriel de la phrase précédente est τὰ πρός τι. Il aurait donc mécaniquement explicité πᾶσιν en écrivant τοῖς πρός τι dans la marge. La glose se serait ensuite introduite dans le texte. En réalité, avec πᾶσιν, Boéthos renverrait *ad sensum* au singulier τῷ [...] πρός τί πως ἔχοντι de la phrase précédente (exactement comme, aux lignes 21-24, ταῦτα renvoyait à τῷ ... πρός τι)[3]. Le raisonnement se faisant crypto-syllogistique, Boéthos considérerait maintenant *le* πρός τί πως ἔχον en extension, comme collection de toutes ses réalisations individuelles, i.e. comme πάντα τὰ πρός τί πως ἔχοντα.

On ne saurait trancher entre ces trois options. La première a le mérite de conserver le texte transmis, mais elle prête abruptement un nouveau sens au terme que nous sommes en train de définir. (2a) et (2b) sont, quant au sens, équivalentes, le choix se résume donc à une affaire de goût. (2a) présuppose une faute de copie moins naturelle, donc plus improbable, mais le texte reconstitué est moins rugueux, tandis qu'avec l'option (2b), la faute de copie supposée est plus naturelle mais la construction plus heurtée, puisque l'on renvoie à un singulier à l'aide d'un pluriel. Si donc nous avons adopté (2b), c'est d'une part parce que de tels glissements syntaxiques sont monnaie courante chez les commentateurs anciens, mais aussi parce que la chose irait encore plus de soi chez Boéthos, qui affiche une forte tendance, en contexte « inférentiel », à interpréter en extension les rapports entre concepts[4]. Quelle que soit la solution choisie, il faut garder le terme πᾶσιν, indice supplémentaire de la réécriture par Boéthos.

Boéthos disait donc que si une relation de type πρός τί πως ἔχον se dit d'un certain substrat, ce n'est pas *pour cette raison* qu'une relation de

1. Voir Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, p. 159, n. 55 et Luna, « Boéthos de Sidon sur les relatifs », p. 11, n. 45.

2. Si en effet, dans l'esprit de Boéthos, tous les πρός τι sont des πρός τί πως ἔχοντα, mais si, toujours selon lui, tous les πρός τί πως ἔχοντα ne sont pas des πρός τι, le πᾶσιν apparaît même nécessaire à l'argument.

3. Cf. *supra*, p. 194, n. 1.

4. Et parce que, encore une fois, il nous faut supposer un glissement identique dans la première partie de la phrase, à moins de commettre un contresens dans sa lecture.

type πρός τι se dit de ce substrat ; mais si une relation de type πρός τι se dit d'un certain substrat, alors c'est *pour cette raison* qu'une relation de type πρός τί πως ἔχον se dit de ce substrat.

Il est temps de comprendre ce qui oppose réellement Boéthos aux stoïciens, c'est-à-dire ce que vise l'inversion du rapport d'inclusion stricte mise en scène par Boéthos, qui nous paraît trop schématique pour être honnête. Pour ce faire, il faut lire le passage de Simplicius situé entre la doxographie traduite un peu plus haut et le texte que nous venons de discuter. Voici ce qu'écrit Simplicius[1] :

> Contre une telle minutie verbale dans la division du genre unique, il faut dire que la différence entre la chose relative à quelque chose et la chose qui est d'une certaine manière relativement à quelque chose n'est pas dans les choses, mais seulement dans les mots. L'une et l'autre, en effet, subsistent à part égale en vertu d'une certaine différence sous-jacente et, aussi bien, en vertu de la relation à autre chose. Mais que ne produise aucune différence générique le fait que tantôt, ce soit davantage la différence qui échoit et tantôt davantage la relation, et que, d'une part, pour les choses relatives à quelque chose, la relation subsiste de concert avec le caractère propre, tous tombent là-dessus d'accord ; mais que, d'autre part, il soit nécessaire qu'il existe un caractère aussi dans les choses qui sont d'une certaine manière par rapport à quelque chose, Boéthos l'a suffisamment montré, et cela est immédiatement évident.

On pourrait croire, tout d'abord, que Simplicius se borne plus ou moins ici à citer la réponse de Boéthos. Ce dernier aurait reproché aux stoïciens leur ἀκριβολογία et aurait souligné, contre eux, l'unité indistincte des deux aspects de la relation. Prêtant deux types de relations aux stoïciens, Boéthos pouvait ensuite les corriger en posant implicitement que la relation proprement dite, c'est le πρός τί πως ἔχον et que celui-ci caractérise une substance individuelle ou un essaim de substances individuelles. Boéthos se bornerait à souligner que parfois, la relation (πρός τί πως ἔχον) est directement attachée à une différence faisant office de substrat, tandis que parfois, son lien au substrat se distend, si bien qu'on ne voit plus que la relation.

Cette lecture, toutefois, se heurte à deux objections :

1) Elle prête au fond la même doctrine à Boéthos et aux stoïciens, à la terminologie près. Ceux-ci comme celui-là distingueraient les relations fortes (fondées sur une caractéristique interne du *relatum*) des relations faibles (caractérisées par le « Cambridge change »). Mais alors que les stoïciens caractériseraient les termes des relations en général comme πρός τι et ceux des relations faibles comme πρός τί πως ἔχον, Boéthos désignerait le terme de la relation en général comme πρός τί πως ἔχον et réserverait l'appellation de πρός τι pour les relations fortes.

1. Simplicius, *In Cat.* 166.30-167.4.

2) Elle prête à Boéthos une doctrine de l'existence de la relation comme telle, qu'il nous paraît considérer avec réticence. Simplicius se fait même assez insistant sur ce point dans la seconde moitié de la citation.

Pour comprendre l'enjeu véritable, continuons donc la lecture du texte de Simplicius[1] :

> Car la relation en soi et par soi n'a pas de nature à faire subsister, mais il est nécessaire que celle-ci existe dans le caractère fonction d'une différence. Et ce caractère est tantôt une qualité, à la façon dont le «plus blanc» est tel avec la couleur, tantôt une quantité comme dans le «plus» et le «plus long», tantôt un mouvement comme dans le «plus rapide», tantôt un temps comme dans le «plus âgé», tantôt un lieu comme dans le «plus haut». Mais «à gauche» et «à droite» subsistent avec plus d'une différence. Ils apparaissent en effet à la fois avec un lieu (μετὰ τόπου ... ἐμφαίνεται) et avec telle ou telle partie du corps. C'est en effet parce que nous possédons des parties qui sont elles-mêmes telles, que se disent le droit et le gauche, puisqu'une pierre, assurément, ne sera pas à droite d'une pierre s'il n'y a pas quelqu'un qui la rapporte elle aussi à nos parties droites et gauches. Dans le cas de l'identique, la chose relative à quelque chose existe même de façon paradoxale : elle ne se dit pas relativement à autre chose, mais relativement à soi-même : ce qui est radicalement semblable, et non selon quelque aspect ni en quelque manière, cela est identique. De cette manière, la relation subsiste toujours de concert avec les caractères de la différence, et il n'y a pas là deux choses, comme le supposent ces gens-là, mais une seule, celle qui est composée des deux. Mais il s'ensuit pour eux cette autre chose incongrue : rendre les genres composés de choses antérieures et postérieures, comme produire le relatif à quelque chose à partir de qualité et de relatif à quelque chose. Mais aussi pour ce qui est de l'implication, ce n'est le cas ni, comme l'affirment les stoïciens, que le relatif à quelque chose suit ce qui est d'une certaine manière relativement à quelque chose, tandis que ce qui est relativement à quelque chose ne suivrait plus le relatif à quelque chose, ni, comme Boéthos l'affirme en les contre-attaquant, que «les choses disposées d'une certaine manière relativement à quelque chose dérivent, par voie de conséquence, de la chose relative à quelque chose, car avec le fait d'être d'une certaine manière relativement à autre chose, celles-ci ont aussi assumé en outre leur différence propre ; en revanche, les choses relatives à quelque chose ne découlent plus de la chose disposée d'une certaine manière relativement à quelque chose, car il n'appartient plus à toutes d'être dites relativement à autre chose en vertu de la relation et, en même temps, d'avoir la différence propre». Mais il vaut mieux dire que ces déterminations sont impliquées l'une par l'autre, de sorte que si quelque chose est relatif à quelque chose, il est aussi d'une certaine manière, et si quelque chose est d'une certaine manière, c'est aussi un relatif

1. Simplicius, *In Cat.* 167.4-36.

> à quelque chose. Il faut en effet qu'il y ait et la puissance inclinante se donnant à voir selon une différence, et l'inclination elle-même, c'est-à-dire la relation. Que l'une des deux, n'importe laquelle, vienne à faire défaut, et une telle catégorie n'est pas sauvegardée. Car il ne se trouve ni que la relation existe nue par soi, ni que la différence, indépendamment de la relation, ne produise cette catégorie. Mais il ne faut pas même séparer différence et relation l'une de l'autre ; il faut en revanche observer selon une unique propriété commune composée, la relation du porteur et ce relativement à quoi il est d'une certaine manière. Tenons donc ces propos pour une critique suffisante des hypothèses stoïciennes.

La critique des stoïciens s'éclaire donc. Ce qui distingue Boéthos des stoïciens n'est pas une *variatio* terminologique superficielle, mais le refus, que nous voyions se dessiner dès l'exégèse de la première « définition » du relatif, de considérer la relation comme une entité catégoriale. Boéthos oppose, exactement comme les stoïciens, des relations fondées sur une caractéristique interne de la substance à d'autres qui ne le sont pas. Mais à la différence des stoïciens, il refuse de considérer que, dans un cas comme dans l'autre, un être « relation » existe — accompagné d'une catégorie différente dans le premier cas, seul dans le second. Dans le second cas en effet, Boéthos substitue, comme suppôt de la prédication relationnelle, des catégories autres que la relation (puisque celle-ci n'existe pas) à la relation nue stoïcienne. Quant à Simplicius, qui ne peut évidemment adopter (ni sans doute comprendre) la position de Boéthos, il pense être en mesure de dépasser le débat entre Boéthos et les stoïciens en postulant que dans les deux cas, nous sommes en présence conjointe de *relata* et d'une relation[1]. Simplicius pense que dans le premier cas, on doit insister davantage sur les *relata* et dans le second, davantage sur la relation. On peut représenter les trois doctrines à l'aide du tableau suivant :

1. Je n'entre pas ici dans la subtile distinction qu'il faut sans doute introduire, chez Simplicius, entre inclination et relation. Sur ce point, cf. C. Luna, « La relation chez Simplicius », dans I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie, Actes du Colloque international de Paris (28 sept. – 1er oct. 1985)*, Berlin / New York, 1987, p. 113-147, p. 128. Philosophiquement parlant, une telle distinction, qui gêne fort Simplicius lui-même, ne me paraît que viser à respecter un semblant d'aristotélisme — et une version du platonisme selon laquelle il n'y a pas d'être de la relation.

suppôt du …	stoïciens selon Boéthos	Boéthos	Simplicius
… πρός τι	les caractères internes soumis à altération	les caractères catégoriaux internes soumis à altération, qui ne sont pas des relations	les caractères des *relata* en général (et la relation)
… πρός τί πως ἔχον	les relations externes, qui ne sont pas des caractères	les caractères catégoriaux, qui ne sont pas des relations[1]	les relations en général (et les *relata*)

Boéthos construit un modèle où la relation est toujours rapportée à un substrat. La relation se greffe sur une caractéristique, ou un réseau de caractéristiques, qu'on peut rapporter à une substance individuelle. Qu'il s'agisse d'un πρός τί πως ἔχον sans caractéristique évidente ni directe, ou d'un πρός τί πως ἔχον aisément superposable à un substrat pourvu d'une certaine caractéristique (la douceur ou l'amertume, par exemple), il n'y a de πρός τί πως ἔχον que dans un monde de substances individuelles et de catégories non substantielles robustes — c'est-à-dire un monde d'où les entités catégoriales que seraient les « relations » ont été chassées. D'après Boéthos, c'est parce qu'on peut réduire les prédicats relationnels à des catégories ontologiques robustes qu'on peut critiquer la bipartition des relations stoïciennes. Le modèle des prédicats relationnels est unique parce que, justement, les « relations » n'existent pas comme *items* catégoriaux.

Aussi la cible de la critique des stoïciens par Boéthos, par-delà les nuances lexicales qui ont surtout retenu Simplicius, résidait-elle, me semble-t-il, dans l'autonomisation de la relation chez ces derniers. Peut-être les stoïciens en étaient-ils venus à rapprocher la relation des λεκτά, voire (encore que les sources soient muettes sur ce point) à identifier le πρός τί πως ἔχειν à un λεκτόν[2]. En critiquant leur théorie de la subsistance de la relation, Boéthos a donc suivi une ligne de force de son exégèse

1. C'est le sens, me semble-t-il, du μετὰ X ἐμφαίνεσθαι de Simplicius, *In Cat.* 167.10-11. L'expression désignerait le fait, pour la relation, d'être un *épiphénomène* de X soit, ontologiquement parlant, de se laisser *réduire* à X.

2. On sait que pour les stoïciens, alors que le scalpel et la chair sont des corps, le fait d'« être coupé », causé par un corps sur un autre, est un prédicat incorporel (cf. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* IX, § 211 = *S.V.F.* II 341 = LS 55B, p. 378). Il serait d'autant plus naturel de considérer les cas relevant du « Cambridge change » comme des incorporels : le corps de la montagne est la cause, pour le corps de la maison, de son « fait d'être plus petit ». Contre cette analyse, Boéthos soutient que « plus petit » est un prédicat relationnel (réductible *in fine* à la quantité) mais qu'il n'y a pas de « fait d'être plus petit » s'appliquant à la maison.

d'Aristote consistant à nier tout étant ne relevant pas d'une catégorie robuste. S'il était évident que les λεκτά des stoïciens sortaient de la table des catégories[1], il l'était moins que *les relations elles-mêmes* n'y avaient pas droit de cité. Comme souvent, le combat visible du commentateur d'Aristote contre une ontologie rivale dissimulait, en profondeur, une correction discrète — mais fondamentale — des doctrines du Philosophe.

§ 3. Réciprocité des relatifs : fr. 30

En *Cat.* 7, 6^{b}28-7^{b}14, Aristote consacre un développement à la réciprocité des relatifs. En 6^{b}36-7^{a}22, il se demande plus particulièrement ce que peuvent être les corrélatifs de l'aile, du gouvernail et de la tête. La coextensivité qu'il prône des corrélatifs le conduit à l'affirmation que l'on doit forcer le langage et associer ces trois termes à l'ailé, au « gouvernaillé » et au « têté ». Associer l'aile à l'oiseau, le gouvernail au bateau et la tête à l'animal serait négliger le fait que certains animaux autres que les oiseaux ont des ailes (certains insectes, par exemple), que certains bateaux n'ont pas de gouvernail et que certains animaux n'ont pas de tête. Simplicius examine à ce propos cinq apories que lui a léguées la tradition[2]. C'est au cours de la troisième qu'il mentionne Boéthos. Celle-ci consiste à dire que l'aile, le gouvernail et la tête ne sont tout simplement pas des relatifs, mais des substances.

Mais, dit Simplicius,

> Boéthos avait raison d'admettre que la main et la tête, pour autant que ce sont des parties, appartiennent aux relatifs, mais non pas en tant que <la main> est main et qu'elle est ce qu'est une main ni en tant que <la tête> est ce qu'est une tête : en tant que cela, en effet, ce sont, dit-il, des substances[3].

Ce passage est intéressant, tout d'abord, parce qu'il confirme que pour Boéthos, les relatifs ne sont pas des étants relationnels mais les substances premières en tant que déterminées par un prédicat relationnel[4].

---

1. L'importance que prend, dans ce contexte de substitution des λεκτά, la catégorie du ἔχειν aux yeux des péripatéticiens est attestée par Sénèque, *Lettre* 117.11 : « *Peripateticis placet nihil interesse inter sapientiam et sapere cum in utrolibet eorum et alterum sit. Numquid enim quemquam existimas sapere nisi qui sapientiam* habet *? numquid quemquam qui sapit, non putas* habere *sapientiam ?* ».
2. Simplicius, *In Cat.* 187.24-188.15. Voir Luna, « Boéthos de Sidon sur les relatifs », p. 13, pour le détail des cinq apories.
3. Simplicius, *In Cat.* 188.3-6.
4. On pourrait s'interroger, à cette lumière, sur le statut des relatifs dont la caractéristique n'est pas, directement, une substance déterminée (l'aile, la tête), mais une

La question la plus délicate que pose le présent témoignage est cependant liée à celle de son point de rattachement dans l'exégèse des *Catégories*. Il y a de bonnes raisons de penser qu'il ne figurait pas, chez Boéthos, contrairement à Simplicius, dans la section consacrée à la réciprocité des relatifs, mais un peu plus bas, dans le commentaire du critère de « symétrie cognitive » découlant de la seconde définition[1]. C'est la place où cette solution apparaît, encore qu'anonymement, dans le commentaire d'Ammonius aux *Catégories*[2]. La question de la place de la réponse de Boéthos est importante parce qu'elle touche à son interprétation de la seconde « définition » d'Aristote, qui elle-même met en jeu le statut des substances secondes. Or, nous avons vu plus haut qu'il s'agissait d'un point sensible pour Boéthos, qui semble assimiler la substance seconde des *Catégories* à un simple concept formé dans l'esprit de chaque individu particulier et ne renvoyant à rien d'autre qu'aux substances premières correspondantes[3].

§ 4. La seconde définition des relatifs : fr. 31

Boéthos ne fait qu'une brève apparition dans la discussion de la seconde définition des relatifs. À s'en tenir à la lettre du texte, Simplicius se contente de dire que Boéthos jugeait obscure la seconde définition des relatifs (*Cat*. 7, 8ᵃ31-32 : ἔστι τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν). Mais ce renseignement venant immédiatement après la mention

---

qualité (plus chaud) ou une quantité (plus grand). Boéthos aurait sans doute répondu de la même façon : en tant que « plus chaude » qu'une autre chaleur, une chaleur est un relatif ; en tant que chaleur, c'est une qualité ; et en tant que qualité, elle appartient à une substance première.

1. Comme l'écrit justement Luna, « Boéthos de Sidon sur les relatifs », p. 14 : « Les deux exemples donnés par Boéthos (la main et la tête) sont tirés de *Cat*. 7, 8 a 25-28, où Aristote discute justement le problème du rapport entre relatifs et substances (8 a 13-31) et soulève l'aporie qui va l'amener à formuler la seconde définition des relatifs (8 a 31-32) : si les relatifs sont définis à l'aide de la notion de "être dit d'autre chose" (première définition), il s'ensuit une conséquence absurde, à savoir que les parties des substances secondes, telles que la main et la tête, tout en étant des substances, feront partie des relatifs, car elles sont dites des substances premières (la main et la tête sont dites relativement à l'homme). Or la solution de Boéthos semble se rapporter plutôt à ce passage de *Cat*. 7 (8 a 30-31 = aporie découlant de la première définition) qu'au passage 6 b 36 — 7 a 22 (= réciprocité des relatifs, auquel elle est rattachée chez Simplicius, même si ce dernier passage implique, lui aussi, le problème du rapport "parties-tout" (l'aile, le gouvernail et la tête sont des parties respectivement de l'ailé, du "gouvernaillé" et du "têté"). On peut donc hésiter quant à la péricope concernée par la solution de Boéthos ».

2. Ammonius, *In Cat*. 77.24-26 (= Philopon, *In Cat*. 129.12-13). Cf. Luna, « Boéthos de Sidon sur les relatifs », p. 14, n. 55.

3. Cf. *supra*, chapitre III, § 5, p. 170-178.

d'auteurs anonymes accusant la définition de circularité, on ne peut exclure que Boéthos se livrait aux deux critiques. D'autant moins que le reproche de circularité était attribué nommément à Boéthos lors de la discussion de la seconde partie de la première définition des relatifs[1].

Peut-être alors Boéthos a-t-il commencé par signaler la circularité apparente de la seconde définition des relatifs — dans la ligne de ses remarques sur la première définition —, puis a-t-il expliqué que cette apparence n'était due qu'au fait qu'il s'agissait, là encore, d'une description, ainsi qu'à *l'obscurité* de la formulation d'Aristote. Une fois celle-ci interprétée, aurait-il ajouté, on comprendrait l'intention de ce dernier. Il ne s'agit pas forcément d'une bonne définition au sens canonique du terme, pour la raison déjà évoquée lors de la première discussion (on ne saurait définir les genres premiers), mais d'une explicitation judicieuse de la doctrine de la relation.

Pourquoi Boéthos considérait-il la seconde définition comme « obscure » (ἀσαφῆ) ? Les sources sont muettes sur ce point. On ne peut donc présenter que des conjectures. Plus bas dans le commentaire, au cours de la discussion de la catégorie de l'« avoir » (ἔχειν), Simplicius affirme que Boéthos avait proposé une distinction entre « père » (πατήρ) et « le fait d'être père » (τὸ πατέρα εἶναι) : le premier relève de la catégorie du relatif (τοῦ πρός τι), le second de l'avoir, puisqu'il consiste dans le fait d'« avoir un fils » (ἐν τῷ υἱὸν ἔχειν)[2]. Selon notre analyse précédente[3], de fait, Boéthos devait considérer que « père » est un *prédicat* relationnel réductible, au plan de *l'ontologie* catégoriale, à un « avoir »[4]. Peut-être est-ce là ce qui explique pourquoi Boéthos considérait la seconde définition des relatifs comme obscure. Il lui aurait reproché de confondre le plan de la prédication et celui de l'ontologie — soit, dans les termes de la scolastique postérieure, de passer indûment du plan du dire (λέγεσθαι) à celui de l'être (εἶναι).

Cette hypothèse s'accorderait assez bien avec la suite du texte. Parcourons-la brièvement. Simplicius, après avoir rapporté la position de Boéthos et d'Ariston, attribue à Ariston et Andronicos une certaine

---

1. On pourrait objecter que dans le correctif à la première définition, πρός τι était glosé par πρὸς ἕτερον, ce qui prêtait effectivement le flanc à une accusation de circularité. Dans la seconde, pour peu qu'on entende πρός τί πως ἔχειν dans son acception technique, les deux notions ne se recouvriraient pas, Boéthos venant de construire, dans sa critique des stoïciens, les πρός τι comme un sous-ensemble *strict* des πρός τί πως ἔχοντα. Cette objection est cependant faible, car dès son exégèse de la première définition, comme on l'a vu *supra*, p. 197, Boéthos « traduisait » le πρός τι d'Aristote en πρός τί πως ἔχον.

2. Cf. Simplicius, *In Cat.* 373.27-29. Sur ce fragment, voir *infra*, chapitre V, § 4 (« L'avoir »), p. 234-246.

3. Cf. *supra*, p. 183, n. 1.

4. Le double sens du terme σχέσις, en grec, favorisait ce glissement.

récriture de la définition d'Aristote. Ces derniers substituaient ἕτερον au second τι d'Aristote[1] :

Définition d'Aristote	Définition d'Andronicos et d'Ariston
ἔστι τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν	ἔστι τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πως ἔχειν πρὸς ἕτερον

Simplicius ne mentionne pas Boéthos avec Andronicos et Ariston. Je suggère pourtant qu'en dépit de sa circularité inévitable, que probablement il soulignait, il se rangeait à cette interprétation, pour deux raisons : (1) ces renseignements remontent vraisemblablement à son βιϐλίον sur le relatif ; (2) dans le fragment sur la catégorie de l'avoir, Boéthos définit le πρός τι comme σχέσις πρὸς ἕτερον[2]. Nous avons donc sinon la preuve, du moins un indice fort, que tous les exégètes du Iᵉʳ siècle voyaient dans ce rapport à l'altérité la marque distinctive du relatif.

Boéthos, dans le fragment sur l'avoir, oppose cette σχέσις πρὸς ἕτερον, constitutive du πρός τι, à une σχέσις ἐν ἑαυτῷ καὶ πρὸς ἑαυτό, constitutive de la disposition, et à une σχέσις ἑτέρου πρὸς ἑαυτό, constitutive de l'avoir proprement dit[3]. Cette distinction triple est gommée par la reformulation de la seconde définition des relatifs proposée à son tour par Achaïcos (Iᵉʳ-IIᵉ siècle ap. J.-C.)[4] :

Définition d'Aristote	Définition d'Achaïcos
ἔστι τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν	ἔστι τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρὸς ὁτιοῦν πως ἔχειν

Le remplacement de « quelque chose » par « n'importe quelle chose » conduit à englober les deux cas de σχέσις qui, d'après Boéthos, ne sont pas des πρός τι.

Une fois ces éléments de reformulation mentionnés, Simplicius présente deux réponses anonymes à l'objection de circularité et d'obscurité, dont la teneur pourrait bien remonter à Boéthos[5].

La première (*In Cat.* 202.8-11) est identique aux réflexions de Boéthos sur la circularité de la première définition et y renvoie même explicitement[6].

1. Cf. Simplicius, *In Cat.* 201.34-202.5.
2. Simplicius, *In Cat.* 373.11. On notera que dans sa description de la causalité stoïcienne, Clément, *Stromates* VIII, 9.29.1-2 recourt à la même expression : la cause (τὸ αἴτιον), dit-il, κατὰ [...] τὴν πρὸς ἕτερον νοεῖται σχέσιν. Sur ce texte, voir J.-B. Gourinat, « The Ontology and Syntax of Stoic Causes and Effects », *Rhizomata* 6, 2018, p. 87-108, p. 96.
3. Simplicius, *In Cat.* 373.10-13.
4. Cf. Simplicius, *In Cat.* 202-5-8.
5. Simplicius, *In Cat.* 202.8-11 et 202.11-25.
6. Cf. Simplicius, *In Cat.* 202.9 : ὅπερ καὶ πρότερον.

La seconde (*In Cat.* 202.11-25), comme le montre le parallèle du petit commentaire de Porphyre[1], vient certainement du grand commentaire *Ad Gedalium*[2]. Or Simplicius présente les auteurs de cette réponse au pluriel[3]. Il se peut certes que cette formulation ne prête guère à conséquence. Mais il se peut aussi que Porphyre se soit contenté d'emprunter sa solution à Boéthos et que Simplicius les désigne tous deux sous ce pluriel. Un second indice d'une origine plus ancienne que Porphyre consiste dans le fait que cette seconde solution glose la définition d'Aristote comme étant une σχέσιν ... ἑτέρου πρὸς ἕτερον — écho net, comme on vient de le voir, de la terminologie de Boéthos. Lisons ce texte[4] :

> Il est possible de dire «blanc» à propos de la blancheur, mais il est aussi possible de le dire à propos du corps qui participe de la blancheur ; si donc l'un dit «blanc» la couleur dissociatrice du rayon visuel, et l'autre l'entend du corps qui participe [de la blancheur], il est évident que le discours paraîtra absurde, car le corps n'est pas une couleur dissociatrice du rayon visuel. Dire donc que le blanc *en tant que* blanc, le blanc *dans la mesure où* il est blanc, est une couleur dissociatrice du rayon visuel, sert à corriger une telle équivoque. Et assurément, l'objet de la recherche n'est pas assumé dans une telle addition[5] : au contraire, sans ce complément, la définition devient fausse. Donc, ici aussi, on n'a pas dit tout court que les relatifs ne sont rien d'autre qu'être d'une certaine manière relativement à quelque chose, mais on a ajouté : *les choses dont l'être n'est rien d'autre qu'être d'une certaine manière relativement à quelque chose*. En effet, l'être des relatifs consiste en ce qu'il y a une relation d'une chose à une autre chose, par exemple quatre et deux ne sont pas des relatifs en tant que quatre et deux, mais en tant que l'on considère un certain excès du plus grand par rapport au plus petit, excès qui dépasse le plus petit du plus petit lui-même.

Les auteurs anonymes (Boéthos et Porphyre, selon nous) qui se sont rangés à cette solution emploient la distinction qui était au fondement de la critique adressée aux stoïciens. Il y a, dans toute relation, le fait même d'être une relation. Celui-ci se réduit toujours à un substrat matériel pourvu de caractéristiques, même si la relation considérée

---

1. Porphyre, *In Cat.* 124.6-21. Cf. *Porphyre, Commentaire aux* Catégories *d'Aristote*, édition critique, traduction française, introduction et notes par R. Bodéüs, Paris, 2008, p. 403-405 et les notes.

2. Pour une discussion comparée des deux textes, voir Luna, « Boéthos de Sidon sur les relatifs », p. 16-17.

3. Cf. Simplicius, *In Cat.* 202.11 : « *ils* résolvent » (λύουσιν).

4. Simplicius, *In Cat.* 202.11-25 (traduction Luna, « Boéthos de Sidon sur les relatifs », p. 35, modifiée).

5. C. Luna, «Boéthos de Sidon sur les relatifs», p. 35, traduit : «et ce n'est pas, je pense, l'objet de la recherche qui est contenu dans une telle addition». Mais comme C. Luna me l'a fait remarquer *per lit.*, λαμβάνεται a plutôt ici son sens technique, «assumer (ce qui fait l'objet de la recherche)».

n'est pas directement superposable à *une* caractéristique. On doit donc distinguer entre le substrat proprement dit, qui est aussi le sujet prédicatif réel, et qui est le relatif (i.e. le porteur d'un prédicat relationnel), et la relation en tant que telle. Dans la seconde définition, τὸ πρός τί πως ἔχειν désigne cet *être* (εἶναι) de la relation, exactement comme il le désignait dans la réfutation des stoïciens. Voilà donc sans doute pourquoi la seconde définition était considérée par Boéthos comme « obscure » : elle définissait les relatifs par la relation, qui n'a en réalité aucune existence catégoriale. Mal élucidée, cette définition confinait au stoïcisme.

La difficulté de la seconde définition d'Aristote vient du fait qu'elle définit le *relatum* (τὸ πρός τι), qui seul est bien fondé, en passant par la *relatio* (σχέσις), qui est en tant que telle une construction de l'esprit, et qui ontologiquement parlant est réductible à une autre catégorie. En explicitant le lieu de l'obscurité, Boéthos réaffirmait donc la nécessaire présence d'un substrat fait de substances premières au fondement de toute relation. Le fait que la seconde définition d'Aristote évoquait l'être de la relation — de même que l'on peut définir l'être du blanc — ne doit pas occulter, affirme Boéthos, le fait que c'est toujours, en dernière instance, une substance première qui est blanche, ou qui est père d'une autre substance première.

L'exemple d'un être de la relation, dans ce contexte, était bien choisi : en prenant comme relation « ... est le double de ... », Boéthos ne pouvait ignorer qu'une telle relation se vérifiait non seulement pour 4 et 2, mais pour l'ensemble de ce que nous appelons aujourd'hui une classe d'équivalence — les couples (2,1), (4,2), (6,3) etc. C'était donc le meilleur exemple que l'on pouvait donner pour illustrer tout ce qui sépare les relatifs (ici : deux groupes d'unités pourvus chacun d'une quantité) de l'être présumé de leur relation (ici : « être le double de »)[1]. En théorie des ensembles, la relation *D* « être le double de » peut être désignée ainsi :

$D\ \{(2,1), (4,2), (6,3), \ldots\}$

Alors que 4 et 2 sont des quantités (des étants accidentels prédiqués ultimement de substrats, *i.e.* des ensembles de quatre objets et de deux objets), la duplicité n'est qu'un épiphénomène de ces quantités. En *Metaph.* Δ 2, 1013^{b}33, Aristote pose le nombre (ἀριθμός) comme le genre du

1. Si la notion de « classe d'équivalence », dans sa rigueur formelle, est évidemment inconnue des Grecs, je ne suis pas le premier à en voir le pressentiment dans la théorie ancienne du rapport. Sans même parler de l'orientation profonde du platonisme et de sa conception du nombre comme *logos* et de l'infini actuel, voir l'interprétation des livres arithmétiques d'Euclide par C. M. Taisbak, *Division and Logos, A theory of equivalent couples and sets of integers, propounded by Euclid in the Arithmetial books of the Elements* [= *Acta Historica Scientiarum Naturalium et Medicinalium* 25], Odense, 1971.

double (τὸ διπλάσιον). Boéthos connaissait assurément ce texte, disponible dès la période hellénistique[1]. Il pouvait y trouver la confirmation que le double n'apporte rien d'ontologiquement consistant à la quantité. De fait, l'être de la relation de duplicité $d(4,2)$ que postule la logique de premier ordre est si évanescent qu'il est, par définition, le même pour n'importe quel élément de D en théorie des ensembles. Boéthos, qui en vertu de son ontologie ne pouvait définir la relation, de manière ensembliste, comme la classe d'équivalence elle-même, mais qui, si l'on peut dire, pressentait la théorie des ensembles derrière la logique de premier ordre, n'a plus qu'à détruire l'idée même de relation (σχέσις)[2].

Nous pouvons maintenant revenir sur la remarque de Boéthos transmise par Simplicius dans la section précédente : la tête est une

1. Cf. P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951, p. 19, n. 13, 73-74, 156, 316, 321. Notons de plus que le chapitre Δ 2 est un collage de la partie principale du chapitre de *Physique* II 3, 194^{b}23-195^{b}21, avec quelques améliorations stylistiques minimes effectuées par Aristote lui-même. Dans ce dernier texte, la phrase en question se trouve en 195^{a}31-32. Il est intéressant de constater qu'un peu plus haut dans le même chapitre (*Metaph.* Δ 2, 1013^{a}28-29 = *Phys.* II 3, 194^{b}28), Aristote n'allait pas si loin, et voyait dans le nombre le genre de « deux par rapport à un » (τὰ δύο πρὸς ἕν).

2. Peut-être faut-il voir une stratégie anti-stoïcienne dans cet argument. Si en effet la relation double-moitié est prise pour elle-même, elle n'a pas de porteurs *déterminés*, puisqu'elle en a un nombre immense, voire indéfini (toutes les paires d'ensembles dont les deux cardinaux vérifient cette relation). Dans ce cas, il est faux que la relation soit un λεκτόν incorporel (comme selon notre hypothèse le postulaient les stoïciens), mais elle devient, exactement comme le nombre, un concept, donc un non-quelque chose — donc rien du tout, *CQFD*. Autrement dit, Boéthos mettrait les stoïciens face à un dilemme : si le nombre est un non-quelque chose, alors la relation doit aussi être un non-quelque chose et non un λεκτόν. Mais si la relation est un λεκτόν, alors le nombre lui aussi doit en être un. Une telle stratégie atteignait-elle vraiment sa cible ? On peut en douter, du moins pour ce qui concerne Chrysippe. Car celui-ci dérivait la singularité de l'ἰδίως ποιόν des rapports numériques entre positions astrales (cf. M. Rashed, « Alexander of Aphrodisias on Particulars and the Stoic Criterion of Identity », dans R. W. Sharples (ed.), *Particulars in Greek Philosophy. The Seventh S.V. Keeling Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden / Boston, 2010, p. 157-179). C'est sans doute que Chrysippe (1) comprenait le nombre comme un rapport (donc une relation) et (2) était tout disposé, en raison des impératifs de sa cosmologie, à distinguer le nombre-relation incorporel des ensembles de corps du nombre-relation non-quelque chose abstrait par notre esprit (la « classe d'équivalence » platonicienne). Notons d'ailleurs, en confirmation, la présence probable d'une distinction assez similaire dans le cas de la surface, dont le statut oscille entre celui de la limite effective du corps singulier (incorporel) et de l'abstraction géométrique (non-quelque chose) — cf. M. Rashed, « Posidonius on Matter, Body, and Surface », dans Th. Buchheim, D. Meissner et N. Wachsmann (eds.), *ΣΩΜΑ. Körperkonzepte und körperliche Existenz in der antiken Philosophie und Literatur*, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Sonderheft 13, Hamburg, 2016, p. 323-344. Il demeure que Boéthos comme Chrysippe rejettent l'existence actuelle de la classe d'équivalence, qui n'a de sens que dans le cadre de l'ontologie ensembliste et infinitiste de Platon.

substance, mais la tête en tant que partie est un relatif (de même que 2 est un nombre, mais que 2 en tant que double est un relatif).

Une première remarque s'impose : cette explication corrobore notre lecture générale de la doctrine du relatif proposée par Boéthos. Le relatif, pour lui, n'est autre qu'un prédicat de la substance, ontologiquement réductible à une autre catégorie, ou à un faisceau d'autres catégories.

Mais tentons de mieux comprendre sa stratégie. Il s'agissait de commenter un passage des *Catégories* préludant à l'introduction de la seconde définition des relatifs. Aristote note tout d'abord que la substance première n'est que substance, et qu'une telle règle vaut également pour les substances que sont les parties de la substance première : « une certaine tête » est exclusivement substance, et non relatif[1]. Cette règle, poursuit Aristote, vaut également dans le cas des substances secondes lorsqu'elles sont des touts (et non des parties). Une substance seconde qui est un tout (et non une partie) appartient à son possesseur, mais n'est le corrélat de rien[2]. Aristote en vient ensuite au point qu'il juge difficile : les substances secondes qui sont des parties (et non des touts). Il écrit[3] :

> En revanche, dans le cas de quelques substances secondes, c'est sujet à controverse. Ainsi la tête est, dit-on, tête de quelque chose ; la main est, dit-on main de quelque chose et chacune des réalités de ce genre est dans le même cas. De sorte qu'elles peuvent sembler faire partie des relatifs.

Avant de commenter ce texte, arrêtons-nous un instant sur la distinction qui précède entre substance première et substance seconde. Aristote exprime cette distinction en utilisant dans un cas l'adjectif indéfini « un certain » précédé de l'article défini (ἡ τις) et dans l'autre l'article défini (ὁ) : il oppose ainsi « une certaine tête » (ἡ τὶς κεφαλή) aux expressions « le bœuf » (ὁ βοῦς) ou « le bois » (τὸ ξύλον). Ce faisant, il rend la notion de substance seconde à peu près incompréhensible. S'agit-il de l'espèce en tant que telle ? De la notion ? Mais comment dire alors, comme Aristote, que « le bœuf » est « possession de quelqu'un » (τινος κτῆμα) ? La chose est si étrange que les commentateurs ont tendance à l'éluder ou à en proposer des interprétations qui peinent à convaincre[4].

---

1. Aristote, *Catégories* 7, 8ᵃ13-21.
2. *Cat.* 7, 8ᵃ21-25.
3. *Cat.* 7, 8ᵃ25-28.
4. Ackrill, *Aristotle Categories*, p. 101 (et les différents auteurs d'articles mentionnés *supra*, p. 179, n. 2) ne consacre pas un mot à la question de savoir comment il faut comprendre, en *Cat.* 7, 8ᵃ21-28, la « secondarité » des substances secondes. Oehler, *Aristoteles Kategorien*, p. 303, a le mérite de signaler le problème mais échoue à le résoudre, puisqu'il en est réduit à suggérer que c'est la secondarité en général qui implique la relativité (« zweite Substanzen [...] sind, als Allgemeinbegriffe, prinzipiell Relativa »), ce que précisément Aristote dénie dans le cas des substances secondes

On peut représenter le raisonnement d'Aristote à l'aide du tableau suivant, *K* désignant l'appartenance (κτῆμα) et *R* la relation :

	SUBSTANCES PREMIÈRES	SUBSTANCES SECONDES
K	Une certaine substance *appartient* à une certaine substance[1]	Une substance *appartient* à une substance[2]
R	Une certaine substance (partie ou tout) *n'est pas corrélée* à une certaine substance	Une substance-tout *n'est pas corrélée* à une substance
		Une substance-partie *est corrélée* à une substance[3]

Il n'en fallait sans doute pas plus à Boéthos pour se trouver conforté dans son scepticisme à l'égard des substances secondes. Comme la perplexité unanime des commentateurs modernes le montre bien, il n'y a aucune raison de distinguer ici substances premières et substances secondes, dès lors que l'on interprète le relatif comme un prédicat de la substance. La main particulière appartient à l'homme particulier, la main spécifique appartient à l'homme spécifique. Quant au relatif, la tête particulière, en tant que partie du tout du « têté » particulier, est un relatif, et la tête spécifique, en tant que partie du tout spécifique du « têté », est un relatif. On se retrouvait donc avec le tableau d'Aristote simplifié de manière drastique :

	SUBSTANCES
K	Une (certaine) substance *appartient* à une (certaine) substance
R	Une (certaine) substance en tant que partie *est corrélée* à une (certaine) substance en tant que tout

touts (et non parties). Bodéüs, *Aristote : Catégories*, p. 37, n. 1 (cf. p. 128), prend le partie d'assimiler, dans le cas du bois, la secondarité à la généralité : on peut posséder « bois de construction, bois de chauffage ou autre ». Certes, mais c'est à chaque fois un bois particulier que l'on possède. Il n'y a guère de sens à dire que l'on possède « l'espèce » bois sous prétexte que l'on peut en posséder des instanciations particulières.

1. En toute rigueur, Aristote n'invoque la «propriété» (κτῆμα) que dans le cas des substances secondes. Mais comme on le sait par le chapitre sur l'avoir à la fin des *Catégories*, un individu «a» ses membres. Et un individu peut tout à fait en posséder un autre.

2. On peut discuter de la question de savoir si la substance à laquelle appartient la substance seconde est elle-même première ou seconde. Et surtout, dans les autres cases de la présente colonne, de la question de savoir si la substance à laquelle est corrélée la substance seconde est première ou seconde. Dans sa paraphrase de l'argument citée *supra*, p. 202, n. 1, Luna, «Boéthos de Sidon sur les relatifs», p. 14 considère qu'il s'agit d'une substance première et c'est bien ce que semble impliquer, en surface, la double occurrence de τινος à la ligne 8^a23 (à lire en parallèle avec les τινος des lignes 19 et 21). Mais cette dissymétrie a quelque chose de fâcheux. Il y aurait peut-être davantage de sens à postuler que la substance seconde partie est corrélée à la substance *seconde* tout, et non à la substance *première* tout.

3. Cf. n. précédente.

La distinction obscure, voire malheureuse, d'Aristote permettait à Boéthos, à l'occasion de son exégèse des relatifs, de prolonger sa critique de la pertinence de la notion de « substance seconde » orchestrée dans son commentaire du chapitre de la substance. Par le biais d'une lecture du relatif l'opposant à la relation et en faisant un prédicat de la substance (première), Boéthos corroborait sa thèse que la substance seconde n'est qu'un concept tiré par généralisation des substances premières et ne renvoyant, en dernière instance, qu'à celles-ci.

*

Nous avions mentionné, au début de ce chapitre, l'attribution, chez Simplicius, d'un « livre entier » (ὅλον βιβλίον) sur le relatif à Boéthos. Nous pouvons, à l'issue de notre lecture, proposer une raison de la longueur de ce traitement : à partir du moment où Boéthos vidait le *relatif* de toute consistance ontologique et prétendait le réduire, ontologiquement parlant, à d'autres catégories, on pourrait risquer l'hypothèse suivante : Boéthos a consacré une bonne partie de son βιβλίον à envisager une longue série de prédicats relationnels, pour montrer dans chaque cas de quelle catégorie précise ils relevaient. Plotin, en stigmatisant le défaut d'unité générique de la catégorie du πρός τι, n'a fait que tourner l'exégèse aristotélicienne de Boéthos en attaque anti-aristotélicienne[1]. Un vestige de l'analyse de Boéthos serait ce que Simplicius nous dit de son interprétation du prédicat « père », reconduit à la catégorie de l'avoir. Quoi qu'il en soit de cette conjecture, voici en tout cas les points saillants de l'interprétation des relatifs par Boéthos :

- Il n'y a pas de catégorie aristotélicienne de la *relation* (πρός τί πως ἔχειν entendu comme pure σχέσις) mais seulement une catégorie aristotélicienne du *relatif* (πρός τί πως ἔχον) [2].

1. Cf. Plotin, VI 1, 6 et 9.

2. Je suis conscient, encore une fois (cf. *supra*, p. 184, n. 1), du fait que l'on tend généralement — et pour de bonnes raisons — à dénier aux anciens une conception de la relation comme prédicat polyadique. Mais, pour le redire, Aristote est moins primitif sur cette question qu'on ne le pense souvent et, surtout, tout dans le stoïcisme appelait à accorder à la σχέσις, en tant que λεκτόν, le statut ontologique d'un incorporel. Il serait naïf de croire que l'intrusion du terme σχέσις dans le débat péripatéticien sur le πρός τι n'était qu'une fioriture terminologique. C'est le combat contre le stoïcisme qui l'appelle. Bon gré mal gré, les aristotéliciens comme Boéthos ont donc dû prendre en compte quelque chose comme un objet «relation», même pour le rejeter. La σχέσις n'était peut-être pas encore la *relation* de Russell (comment l'aurait-elle pu ?), mais l'exemple de la relation «double de» traité par les commentateurs dans ce contexte (cf. *supra*, p. 206) prouve que la σχέσις selon Boéthos n'était pas sans connexion avec un pressentiment ensembliste tout à fait conforme à l'arrière-plan de Russell.

- Le relatif lui-même n'est rien d'autre qu'un prédicat relationnel se laissant réduire, ontologiquement parlant, à des *items* catégoriaux robustes.

- Cette dévaluation du *relatif*, qui peut à la limite s'autoriser des passages les plus déflationnistes d'Aristote lui-même, vise surtout, dans l'esprit de Boéthos, à préparer la destruction d'un être de la *relation* (σχέσις). En d'autres termes, si l'on peut encore accorder à un prédicat relatif d'*être* un prédicat relatif, donc de constituer une catégorie du relatif (dans la mesure où l'accident, au sens du *mode*, est encore un être), on n'en dira plus de même de la relation : celle-ci ni n'existe, ni même ne subsiste sous la forme dégradée d'un λεκτόν stoïcien.

- Autrement dit, ériger la relation en catégorie, en dépit de certaines apparences aristotéliciennes (seconde définition des relatifs en particulier introduisant la notion de πρός τί πως ἔχειν), c'est commettre l'erreur des stoïciens en réintroduisant les états de choses et les λεκτά.

- Il n'existe qu'un seul type de relatifs, qu'on désigne comme πρός τί πως ἔχον. Ils peuvent être plus ou moins caractérisés par une différence (διαφορά), mais il n'y a là qu'affaire de degré et de complexité du soubassement substratique.

- La tendance des commentateurs néoplatoniciens à autonomiser la relation (σχέσις) par rapport au relatif (πρός τι), qui a pu donner l'impression à A. D. Conti d'une apparition, dans ce contexte, d'une théorie de la relation comme fonction dyadique[1], ne fait que refléter, en l'inversant, la critique par Boéthos de la σχέσις stoïcienne. Jamblique et ses lecteurs ont emprunté à Boéthos les matériaux pour une doctrine de la relation. Mais comme l'a montré C. Luna, ils se sont arrêtés en chemin[2]. Prisonniers de leur cadre aristotélicien de pensée, ils ont voulu à la fois accorder un certain être à la relation et continuer de la concevoir comme Forme se rapportant à un seul participant (et non à un couple de participants). D'où ce paradoxe profond de l'histoire de la relation : Boéthos a mieux compris les droits d'une doctrine dyadique de la relation, pour rejeter cette dernière ; les néoplatoniciens ont en revanche cherché à faire droit à des entités « rela-

1. Voir A. D. Conti, « La teoria della relazione nei commenti neoplatonici alle *Categorie* di Aristotele », *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 3, 1983, p. 259-283, en part. p. 261.

2. Luna, « La relation chez Simplicius », p. 126-128.

tions», mais sans en percer aussi lucidement que Boéthos la nature dyadique[1].

Marwan Rashed

1. Je remercie Paolo Fait pour sa relecture d'une première version de cette étude. Les erreurs sont miennes.

CHAPITRE V
LES PETITES CATÉGORIES

Simplicius nous a transmis cinq fragments de l'exégèse des « petites catégories » par Boéthos. Ils portent, dans l'ordre, sur (1) l'agir et le pâtir, (2) la position, (3) le 'quand', (4) l'avoir et (5) le mouvement et le repos. Chacun présente des éléments de doctrine intéressants. En dépit de la diversité des thématiques concernées, ces cinq fragments ont un air de famille, ce qui n'est pas pour étonner : nous avons déjà maintes fois constaté la cohérence philosophique de l'aristotélisme de Boéthos.

§ 1. L'agir et le pâtir : fr. 32

Le premier texte (Simplicius, *In Cat.* 302.5-17 = fr. 32) porte sur l'agir (τὸ ποιεῖν) et le pâtir (τὸ πάσχειν). Aristote a présenté ces deux notions comme deux catégories différentes en *Cat.* 4, $1^{b}27$ et $2^{a}3$-4. Elles ont suscité un certain nombre d'interrogations dans la tradition ancienne de l'exégèse. Simplicius ne cite malheureusement presque aucun nom propre, ce qui fait que nous sommes très mal renseignés sur les débats antérieurs à Plotin. Or, comme Plotin est, dans l'ordre chronologique, notre première source sur le rapport de l'acte (ἐνέργεια) et du mouvement (κίνησις), le danger du cercle herméneutique guette : nous devrons naviguer, sans être bien assurés de partout réussir, entre deux écueils : celui d'une rétroprojection incontrôlée des débats postérieurs à Plotin sur Boéthos ; mais aussi celui de nous rendre aveugles, par prudence excessive ou paresse, à tout ce qu'il peut y avoir de déjà scolaire dans les arguments évoqués par Plotin et qu'une analyse fine permettrait d'attribuer à l'âge de Boéthos. Bref, toute la difficulté est de reconstituer avec rigueur comment Simplicius et ses sources — Porphyre et Jamblique — combinent, dans leurs discussions, Plotin à une tradition plus ancienne, connue de ce dernier.

Dans le cas de l'agir et du pâtir, Simplicius en dit assez pour que nous comprenions que Plotin n'est pas le seul philosophe à s'être efforcé de démontrer le caractère mal fondé des catégories de l'agir et du pâtir. La citation de Boéthos, dans ce contexte, rend probable que le fond de

ces critiques est antérieur à ce dernier[1]. En revanche, il n'est pas sûr que la question du rapport entre l'acte et le mouvement, centrale dans la discussion de Simplicius, soit vraiment antérieure à Plotin.

Simplicius traite de l'agir et du pâtir à l'occasion d'une nouvelle mention de ces deux notions en *Cat*. 9, 11^{b}1-8. Il mentionne tout d'abord des tentatives d'auteurs anonymes (τινες) pour réduire agir et pâtir aux relatifs (299.1-3), donc leur dénier un statut catégorial indépendant. La réponse (299.3-36), en trois temps, est plus développée. Des éléments peuvent remonter à Boéthos, mais aucun n'en porte incontestablement la marque.

Premier temps. Simplicius objecte tout d'abord que l'être de l'agir et du pâtir n'est pas tout entier dans la relation, à la différence, par exemple, de celui du droit et du gauche.

Deuxième temps. Il affirme ensuite que même si l'agir et le pâtir sont, dans leur généralité, des relatifs, leurs instanciations particulières, comme « se promener » ou « courir », ne le sont pas, de même que si la science est un relatif, la grammaire, qui en est une espèce, ne l'est pas. Simplicius introduit ici la notion d'acte (ἐνέργεια), appelée à jouer un grand rôle dans sa compréhension de l'agir (ποιεῖν)[2]. L'acte, en tant qu'il accompagne toujours l'agent mais qu'il ne se rapporte pas toujours à un patient, lui permet de détacher l'agir du pâtir[3] :

> En général, l'agir se dit de tout ce qui s'active, mais tout acte ne se rapporte pas à un patient : ce n'est pas non plus le cas, de fait, des actions détachées, comme le fait de parler, de courir, de lire, et autres semblables, de sorte que l'agir dans sa totalité ne relève pas des relatifs.

Ce type d'argument extensionnel n'est pas étranger à Boéthos. On en retrouvera d'ailleurs sous peu une variante dans le témoignage transmis par Simplicius. Peut-il en être l'auteur ? Et si oui, dans quelle mesure ?

1. Nous savons très peu de choses de l'exégèse antérieure à Boéthos. Celui-ci, de toute évidence, répond à des critiques à l'encontre des *Catégories*. M. Griffin, *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire*, Oxford, 2015, p. 103-128, 180-181, 193-197 fait l'hypothèse qu'il s'agit de celle du mystérieux Lucius. Même si Simplicius présente souvent Boéthos comme répondant à ce dernier, nous ne pensons pas qu'il faille retenir cette hypothèse. Il est donc plus probable que Lucius vivait à la fin du Ier ou au IIe siècle ap. J.-C. et qu'il s'appuyait sur un texte plus ancien, que connaissait également Boéthos. Sur Lucius en général, voir C. Luna, « Lucius », *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, IV, Paris, 2005, p. 167-174. Voir *supra*, Introduction, p. 7, n. 3.

2. Par la suite, sauf indication contraire, nous traduirons ποιεῖν par « agir », ποιοῦν par « agent », ποίησις par « action », ἐνεργεῖν par « s'activer » et ἐνέργεια par « acte ».

3. Simplicius, *In Cat*. 299.9-12.

Il y a de bonnes raisons, tout d'abord, d'être sceptique. La problématique générale, encore une fois, pointe plutôt vers Plotin. Dans le chapitre qu'il consacre à l'agir, celui-ci écrit[1] :

> Et agir, c'est être en action, c'est-à-dire en acte. De sorte que la catégorie, c'est plutôt l'acte, l'acte qui, dit-on, se laisse observer dans la substance, au même titre que tout à l'heure la qualité. L'acte est dans la substance comme un mouvement, et le mouvement est l'un des genres des étants. Pourquoi en effet la qualité est-elle un genre dans la substance, pourquoi la quantité, pourquoi le relatif en raison de la relation de quelque chose à autre chose, tandis qu'alors que le mouvement est dans la substance, le mouvement, lui, ne sera pas un certain genre ?

Ce texte constitue la première attestation historique de la série de déplacements catégoriaux qui constituent la toile de fond de Simplicius. Plotin propose de substituer, à la catégorie aristotélicienne de l'agir (ποιεῖν), celle de l'acte (ἐνέργεια). Celle-ci fait office de moyen terme, dans la suite de son raisonnement, avec la catégorie du mouvement. Aussi est-ce le mouvement (κίνησις) qu'Aristote aurait dû ériger en catégorie, et non l'agir. Jusqu'à présent, Plotin a traité le terme grec ἐνέργεια de manière assez lâche. L'équation ποίησις-ἐνέργεια ne présupposait pas qu'on interprète ἐνέργεια comme « acte » au sens hylémorphique (= « actualisation »), mais, plus banalement, comme le fait de s'activer, d'être actif. Mais dans les lignes qui suivent, Plotin enchaîne sur la caractérisation aristotélicienne du mouvement comme « acte imparfait » (ἐνέργεια ἀτελής)[2] :

> Le mouvement, dira-t-on, est un acte imparfait. — Mais rien n'empêche de mettre en première ligne l'acte, puis d'y subordonner, à titre d'espèce, le mouvement qui est un acte imparfait ; on dit de lui qu'il est un acte, et on ajoute 'imparfait'. Et on dit qu'il est imparfait non parce qu'il n'est pas un acte ; il est bien totalement un acte (ἐνέργεια ... πάντως), mais un acte qui recommence de nouveau à chaque instant (τὸ πάλιν) ; ce n'est pas pour arriver à être un acte qu'il recommence ainsi ; car il est déjà un acte.

Plotin joue donc sur l'indécision du terme ἐνέργεια pour attaquer la doctrine aristotélicienne du mouvement-parcours, dont l'accomplissement est à la fois le terme, la négation et le repos. Le mouvement s'accomplit dans l'instant et ne tire son imperfection que de son caractère sans cesse renouvelé (τὸ πάλιν). La compréhension préalable de l'ἐνέργεια comme une action plutôt que comme une actualisation permet de briser son identification au seul *terme* du mouvement. Il y a ἐνέργεια dès lors qu'il y a action dynamique. Quand donc Simplicius s'emploie

1. Plotin, VI 1 [42], 15, ll. 9-16.
2. Plotin, VI 1 [42], 16.

à réinstaurer l'agir comme catégorie irréductible au mouvement et à l'action, il inscrit sa réflexion dans une polémique ouverte par les attaques anti-aristotéliciennes de Plotin. Peut-on donc vraiment dater ces attaques d'une période plus ancienne ? Rien n'est moins sûr.

Et pourtant, plusieurs indices montrent que la polémique de Plotin s'enracine dans une tradition critique des *Catégories*. On peut tout d'abord remarquer, de manière générale, que les commentateurs de Plotin, depuis Bréhier, même sans chercher à reconstituer l'exégèse de Boéthos ou de tel autre commentateur ancien, ont été sensibles aux fortes résonances scolaires du présent chapitre des *Ennéades*[1].

En second lieu, l'usage du mot ἐνέργεια au sens d'« acte-activité » plutôt qu'« actualité » n'est pas spécifiquement plotinien, mais constitue déjà la marque de l'exégèse d'Aristote antérieure à Alexandre d'Aphrodise. Lorsqu'Atticus critique le dieu oisif d'Épicure et d'Aristote, il désigne du terme ἐνέργεια l'action des dieux à l'égard des hommes et non l'actualisation aristotélicienne[2]. Par opposition, Alcinoos connaît l'acte pur de *Métaphysique* Λ, et c'est un argument parmi d'autres pour dater son manuel, contrairement à l'opinion reçue, du IIIe siècle plutôt que du IIe siècle[3]. On peut donc penser que Plotin puise ici à cette même tradition. La réduction de la ποίησις à l'ἐνέργεια au sens d'activité ne serait pas un coup de force, ni surtout une pétition de principe (vidant dès lors son argument de toute efficace), mais un élément de l'exégèse ancienne des *Catégories*. Or qui, plus que Boéthos, a contribué à en fixer les grands traits ? On pourrait, par conséquent, lui attribuer, comme à Atticus, une conception de l'ἐνέργεια qui la distingue de la substantialité de la forme conçue comme l'actualité du *en acte* (ἐνεργείᾳ)[4].

En troisième lieu, la possible présence d'un argument stoïcien à l'arrière-plan pourrait s'expliquer sur la base d'une compréhension déjà classique de l'ἐνέργεια comme acte-activité dans la tradition d'exégèse du ποιεῖν des *Catégories*. Jamblique, cité par Simplicius, écrit[5] :

---

1. Voir E. Bréhier, *ad loc.*, p. 78, n. 2 et, pour une mise au point bibliographique récente, R. Chiaradonna, *Sostanza Movimento Analogia. Plotino critico di Aristotele*, Naples, 2002, p. 152, n. 10.

2. Cf. fr. 3.91 des Places.

3. Voir R. Chiaradonna, « Théologie et époptique aristotéliciennes dans le médioplatonisme : la réception de *Métaphysique* Λ », dans F. Baghdassarian et G. Guyomarc'h, *La réception de la théologie aristotélicienne. D'Aristote à Michel d'Éphèse*, Leuven, 2017, p. 143-157, p. 147.

4. Boéthos faisait-il de l'activité un simple aspect de l'action, à savoir le fait, pour elle, d'être un acte interne à l'agent, et pas seulement ce qu'un agent fait à un patient ? Et considérait-il que cet acte interne était attesté, au plan extensionnel, par les « actions détachées », ἀπόλυτοι ποιήσεις ? Nous n'avons pas assez d'éléments historiques pour affirmer ou infirmer de telles hypothèses.

5. Simplicius, *In Cat.* 307.1-6 (= *S.V.F.* II 498).

> Le mouvement non plus, dit Jamblique, les stoïciens ne l'appréhendent pas de manière judicieuse, lorsqu'ils disent que si 'imparfait' est dit du mouvement, ce n'est pas parce qu'il n'est pas un acte. Car il est totalement, disent-ils, un acte (πάντως … ἐνέργεια), mais il a la caractéristique de recommencer sans cesse de nouveau (τὸ πάλιν καὶ πάλιν), non point afin de parvenir à l'acte (il l'est en effet déjà) mais afin de produire quelque part autre chose, qui existe après lui. Voilà donc ce que disent les stoïciens.

Certes, ici encore, il convient de commencer par rejeter l'authenticité stoïcienne de ce texte, puisqu'on y retrouve mot pour mot la terminologie et le déroulement de l'extrait de Plotin que nous venons de traduire[1]. Or celui-ci, à cet endroit de l'argument, ne paraissait pas citer à la lettre un autre texte. On voit pourtant mal Jamblique inventer de toutes pièces une doctrine « stoïcienne ». Il paraît donc plus probable qu'il récrit une telle doctrine ayant effectivement existé dans la terminologie et le style argumentatif de Plotin. Quelle était-elle, qui en était l'auteur ? Nous n'en savons rien. Il se peut que des stoïciens du Iᵉʳ siècle av. J.-C., ou plus tardifs, aient construit une attaque de la définition de la κίνησις comme ἐνέργεια ἀτελής[2] ou, plutôt, aient conservé cet énoncé mais en aient subverti l'essentialisme implicite. L'acte n'est pas imparfait en tant qu'il serait amoindri, embryonnaire, etc., mais parce qu'il est partie intégrante d'un processus. Cette attaque n'a certes pas *besoin* que l'adversaire aristotélicien comprenne l'ἐνέργεια comme une action plutôt que comme une actualité. Ce ne serait pas la première attaque solipsiste de la tradition philosophique. Mais elle fonctionne mieux si l'aristotélicien est prêt à interpréter l'ἐνέργεια en ces termes[3].

Troisième temps. Une troisième réponse de Simplicius, ou plutôt une variante de la deuxième (cf. *supra*, p. 214), consiste à dire que même dans le cas où nous avons affaire à un couple particulier action-passion, celui-ci peut relever de diverses catégories. C'est donc que l'action et la passion en général sont des catégories indépendantes (299.15-19).

Après cela, Simplicius suggère une solution qui pourrait être la sienne[4] :

> Ne faut-il pas plutôt dire que l'agir et le pâtir ont le même rapport aux autres catégories que, à la substance, l'acte et la passion (ἐνέργεια καὶ πάθος) ? Même selon les relatifs, en effet, il est possible de s'activer (ἔστιν ἐνεργεῖν), par exemple le fait d'aimer, et de même pour le reste des dix catégories.

---

1. Voir *supra*, p. 215.
2. Cf. en particulier *Phys.* III 2, 201^{b}31-32.
3. Pour la définition non dynamique, précisément, du mouvement par Boéthos, voir *infra*, p. 247-252.
4. Simplicius, *In Cat.* 299.24-27.

Cette suggestion est maladroite, mais il faut comprendre qu'elle vise avant tout à défaire la subsomption de l'agir et du pâtir sous le relatif, en montrant au contraire que le relatif est soumis, comme les autres catégories, à l'agir et au pâtir. Ce texte montre en outre que si Simplicius est bien l'inventeur de cette solution, l'assimilation de l'action et de l'acte serait un bien commun à toute la tradition. Ce qui nous invite à redoubler de prudence lorsque nous tenterons un peu plus bas d'identifier les auteurs de nouveaux arguments anonymes.

Après quelques remarques supplémentaires sur la généralité de l'agir et du pâtir mentionnés par Aristote, et sur la façon de comprendre son rapport aux particuliers, où Simplicius évoque Jamblique, le commentateur introduit un nouvel argument anonyme à l'encontre des catégories de l'agir et du pâtir. Cet argument est le suivant : pourquoi Aristote a-t-il consacré deux catégories à ces notions, alors qu'il n'a pas dédoublé l'« avoir » (ἔχειν) en « avoir » (ἔχειν) et « être eu » (ἔχεσθαι) ? Étant donné aussi la discussion qui suivra sur l'« avoir », il est utile de traduire l'objection et la réponse de Simplicius[1] :

> Mais pourquoi n'est-il pas le cas, si l'agir et le pâtir sont tous deux des genres, dès lors que l'avoir est un genre, que l'être eu lui aussi soit un genre ? Avoir est en effet coordonné à être eu comme agir à pâtir. Peut-être faut-il répondre à cela que dans l'avoir, l'être eu aussi est contenu. Ce que l'on prend en effet comme un «ayant», cela a obligatoirement un «eu» qui lui est attaché. En revanche, il ne se produit pas que dans l'agir, pris absolument, le pâtir soit contenu. Crier est en effet un agir, se promener, courir, écrire, et aucune de ces activités n'a un patient qui lui soit attaché. Mais il n'est pas même vrai, contrairement à ce que l'on croit, que l'avoir se rapporte à la manière d'un relatif à l'être eu. Les choses dont il se prédique, en effet, comme le fait d'être chaussé ou le fait d'être armé, ne sont pas dites être des relatifs. Si de fait il se pourrait que «ayant» soit dit relativement à «eu», «avoir», qui n'est pas identique à «ayant», n'est pas dit relativement à autre chose.

Ici encore, bien que l'argument soit trop neutre pour permettre une identification, il est conforme à la manière de Boéthos. Le ressort extensionnel est identique à celui que nous avons observé à la page précédente et que nous retrouverons plus bas. En outre, la distinction entre l'infinitif et le participe présent sera elle aussi employée par Boéthos lorsqu'il s'agira de définir le domaine de validité de l'« avoir »[2].

Après quelques considérations générales sur les petites catégories, Simplicius revient à l'agir et au pâtir. En 301.20-302.4, il justifie le choix de dénommer la catégorie de l'agir au moyen de l'infinitif ποιεῖν, plutôt

1. Simplicius, *In Cat.* 299.36-300.8.

2. On verra *infra*, p. 243, en commentant Simplicius, *In Cat.* 373.27-29, que Boéthos distingue le « possédant » (ὁ κεκτημένος) du « posséder » (τὸ κεκτῆσθαι), le premier relevant du relatif, le second de l'avoir.

qu'en recourant au participe ποιοῦν ou au nom ποίησις[1]. Dans tout l'argument, c'est l'assimilation de l'agir à l'ἐνέργεια qui fait office de critère, voire de concept définitoire. La discussion n'a rien de *spécifiquement* néoplatonicien, alors pourtant qu'elle manipule des notions comme celle de « substance » (οὐσία), d'« existence » (ὕπαρξις) et d'« acte » (ἐνέργεια). Simplicius se borne en effet à affirmer l'antériorité de la substance, de l'existant, sur l'acte qui en procède, pour en déduire la postériorité de la catégorie de l'agir par rapport à celle de la substance. L'acte est alors conçu comme le processus actif, comme l'activité comprise à la façon d'un procès étendu (cf. 302.2 : τὴν ἔτι γινομένην ἐνέργειαν). La discussion, autrement dit, est si éloignée de rapprocher substance et acte qu'elle refuse même de voir ce dernier comme instantané. En revanche, cet ensemble de considérations est très proche du traitement plotinien de l'agir. Il paraît plus vraisemblable, cependant, que Plotin et Simplicius dépendent ici des mêmes sources péripatéticiennes anciennes, plutôt que de prêter à Simplicius le projet assez vain de traduire la critique plotinienne en exégèse d'Aristote — et ce, d'autant plus que nous savons positivement que Simplicius disposait, *via* Porphyre et Jamblique, de cette exégèse ancienne.

C'est à ce stade qu'apparaît la discussion où figure le fragment de Boéthos. Elle est directement appelée par l'usage massif de l'« acte », ἐνέργεια, aux paragraphes précédents, comme critère et substitut de l'agir, ποιεῖν. Simplicius écrit en effet[2] :

> Mais si le fait d'agir donne à voir celui de s'activer (τὸ ποιεῖν τὸ ἐνεργεῖν παρίστησιν), pourquoi ne posons-nous pas l'acte comme genre, plutôt que l'agir ? Toutefois, même si l'acte (ἡ ἐνέργεια) est plus adapté que l'action (τῆς ποιήσεως) pour la raison qu'il manifeste ce qui est fonction du mouvement et non ce qui vient après le mouvement, à la différence de l'action, c'est le mouvement qu'il aurait fallu poser comme l'un des genres au sein des catégories. De même que les autres *items* se rapportent à la substance, de même le mouvement, dans lequel sont contenus l'agir et le pâtir — tous les deux, en effet, sont compris dans le mouvement.

Toute la question historique est de savoir quand s'amorce ce rapprochement de l'agir (ποιεῖν), de l'acte (ἐνέργεια) et du mouvement (κίνησις), son rapport exact à Plotin, et à qui il faut attribuer ce retour critique sur une assimilation perçue alors comme menaçant l'autonomie des catégories aristotéliciennes de l'agir et du pâtir. Avant de revenir sur ce point, lisons la suite du texte de Simplicius, où il est fait mention de Boéthos[3] :

1. Parallèle étroit chez Plotin, VI 1 [42], 15, ll. 7-9.
2. Simplicius, *In Cat.* 302.5-10.
3. Simplicius, *In Cat.* 302.10-17.

> Mais ceux qui s'expriment ainsi, à l'instar de Plotin, ne font pas usage, dans ce qu'ils ajoutent, des postulats d'Aristote. Lui, en effet, dit que ce qui meut et agit de manière première est immobile. C'est pour cela que l'agir, chez lui, est séparé du pâtir et qu'ils ne sont pas tous deux rangés sous un seul genre. Par conséquent, il ne faut pas les ramener tous deux à l'unité, mais nous devons y voir deux réalités distinctes, à la façon dont Aristote lui aussi en a marqué la séparation. C'est donc de cette manière qu'à la fois Boéthos et Jamblique ont répondu à l'aporie jugeant bon de subsumer l'agir et le pâtir sous le mouvement conçu comme un genre unique.

Simplicius attribue à Plotin l'assimilation de l'agir, de l'acte et du mouvement, pour lui reprocher immédiatement de s'écarter des principes d'Aristote. Plotin, dans le traité *Des genres de l'être*, recycle une objection qu'a déjà affrontée Boéthos[1]. De fait, la citation de Simplicius implique bel et bien que ce dernier a conçu le mouvement comme subsumant l'agir (et qu'il a assimilé le ποιεῖν à une ἐνέργεια). Car la réponse attribuée à Boéthos (et à Jamblique, qui le recopie) est que le Premier Moteur meut et agit sans se mouvoir ni pâtir. C'est une nouvelle variante, plus intéressante, des arguments extensionnels déjà rencontrés : alors que plus haut, on citait des cas où ce qui agit ne fait couple avec rien qui pâtit (il n'y a pas un « patient » pour l'« agent » qui parle, qui marche, etc.), apparaît maintenant l'idée que dans un cas, celui du Premier Moteur, la mise en mouvement d'un certain être se produit sans que son moteur ne « pâtisse », c'est-à-dire ne soit en mouvement (sans doute parce qu'être en mouvement suppose d'être mis en mouvement). Dans le contexte philosophique de Boéthos, cette position s'oppose, plus encore qu'à Platon, à la dynamique stoïcienne. Simplicius écrit ainsi, dans son commentaire à la *Physique*[2] :

> Certains sont d'avis qu'il n'existe pas de moteur immobile, mais que tout moteur est mû [...]. Il est clair que se sont rangés à cette doctrine tous ceux des anciens physiciens qui ont supposé que le principe, unique ou multiple, était corporel ainsi que, parmi les modernes, les stoïciens.

En outre, Aëtius affirme que selon les stoïciens[3]

> Tout ce qui meut et fait obstacle est corps.

Bref, la doctrine du Premier Moteur, au Iᵉʳ siècle avant notre ère, frappait par son opposition au stoïcisme. Il était donc tentant, au moment de défendre les *Catégories* contre des attaques inspirées du stoïcisme, d'enfoncer le clou en montrant que cette œuvre rendait compte

---

1. Voir Plotin VI 1 [42], 15. Sur ce chapitre, voir Chiaradonna, *Sostanza movimento analogia*, Naples, 2000, p. 151-167 et, pour la question des sources et des influences, *ibid.*, p. 160, n. 22.
2. Simplicius, *In Phys.* 420.6-11 (= *S.V.F.* II 339).
3. *S.V.F.* II 387.

d'une particularité de la cosmologie aristotélicienne incompatible avec celle des stoïciens[1].

On peut tirer de ces remarques deux conclusions concernant la doctrine de Boéthos, l'une plus ferme, l'autre plus hypothétique.

1) La première conclusion est que Boéthos accepte (et *a fortiori* connaît) la doctrine du Premier Moteur immobile. Il s'y rallie même sans réticence, puisqu'il accepte de fonder sur elle la distinction entre l'agir et le mouvement, courant ainsi le risque dialectique que l'adversaire rejette à la fois l'une et l'autre. On pourrait s'interroger sur ce qui lui confère, à ses yeux, une telle solidité. Peut-être lui paraissait-elle nécessairement impliquée par l'impossibilité d'une régression à l'infini dans les chaînes causales, dès lors qu'il aurait soutenu, comme c'est probable, l'impossibilité de l'infini actuel. Un corollaire de cette conclusion est que le Premier Moteur est très probablement assimilé par Boéthos à une substance première des *Catégories*[2].

2) La seconde conclusion est que Boéthos accepte l'assimilation de l'agir (ποεῖν) à l'activité (ἐνέργεια), mais refuse celle supplémentaire de l'activité au mouvement. Autrement dit, contrairement à ce que pensent les stoïciens, on peut « faire », « agir », « être actif » sans se mouvoir. Le Premier Moteur en est l'illustration. Cette distinction a une conséquence intéressante dans le champ proprement aristotélicien : le Premier Moteur était sans doute moins conçu comme un « acte pur », c'est-à-dire comme le sommet du « en acte », que comme une substance première parmi d'autres, se distinguant néanmoins par la façon éminente dont elle est capable d'exercer son activité (ἐνεργεῖν) motrice : sans se mouvoir elle-même[3]. Autrement dit, l'ontologie de Boéthos, centrée sur les *Catégories*, substitue, à l'échelle du « en acte » (ἐνεργείᾳ) caractéristique de l'hylémorphisme à venir d'Alexandre, l'autonomie indifférenciée des substances premières, toutes capables d'agir (ποιεῖν), c'est-à-dire de déployer une activité (ἐνέργεια) sous des modalités diverses.

---

1. Cette orientation du débat confirmerait par analogie que dans la discussion sur la définition du mouvement comme acte imparfait, Boéthos et les stoïciens sont d'accord pour assimiler l'acte à une action, mais diffèrent sur la question de savoir si cette action est complète (les stoïciens) ou simplement embryonnaire (Boéthos). Mais il ne peut s'agir là que d'une hypothèse.

2. Cette thèse sera reprise par Alexandre d'Aphrodise. Cf. R. Chiaradonna, « Catégories et métaphysique chez Alexandre d'Aphrodise : l'exégèse de *Catégories* 5 », dans A. Balansard et A. Jaulin (eds.), *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, Louvain-la-Neuve, 2018, p. 157-179, ainsi que M. Rashed, « Alexandre sur la "chose" (πρᾶγμα) et le "quelque chose" (πρᾶγμά τι) », *ibid.*, p. 181-215.

3. Cf. E. Berti, « *Metaphysics* Λ 6 », dans M. Frede et D. Charles, *Aristotle's* Metaphysics *Lambda*, Symposium Aristotelicum, Oxford, 2000, p. 181-206, p. 191-192 pour une compréhension de ἐνέργεια, en Λ 6, non seulement comme « *actuality* », mais aussi comme « *activity* ».

Dès lors, quand Simplicius évoque un peu plus bas « Plotin et le reste de ceux qui, influencés par l'usage des stoïciens, transfèrent à la doctrine d'Aristote le fait que le mouvement soit chose commune à l'agir et au pâtir », et ainsi « confondent pêle-mêle le mouvement et l'acte »[1], il nous parle bien de l'univers intellectuel dans lequel s'inscrit l'exégèse de Boéthos. Origène décrit la substance, ou matière, stoïcienne comme « susceptible de recevoir tous les actes de l'agent » (ἐπιδεκτὴν πασῶν τῶν τοῦ ποιοῦντος ἐνεργειῶν)[2]. Si, des mouvements cosmiques, le principe actif (τὸ ποιοῦν) — le feu, ou l'éther — est la cause, les autres éléments n'étant mus que par lui et en vertu d'une disposition en quelque sorte passive, on voit se dégager un panorama assez cohérent : ce qui fait que l'agent est ce qu'il est, c'est l'activité propre qui le caractérise[3], qui se réalise comme mouvement, et qui lui permet de produire un certain effet (un mouvement, par exemple) sur le patient. Pour les stoïciens, ce moteur lui-même doit nécessairement être mû ; pour Boéthos, non. Cette différence ne doit pas occulter le fait que la lecture d'Aristote proposée par Boéthos, avec son refus de la substantialité de la forme, donc de l'acte en tant que tel, ne pouvait qu'endosser l'assimilation du ποιεῖν et de l'ἐνέργεια.

§ 2. La position : fr. 33

La discussion simplicienne de la position a une structure similaire à celle de l'agir et du pâtir. Après avoir présenté une exégèse soigneuse du concept et de ses attendus (334.7-338.20), Simplicius se confronte à des critiques du même type que celles dont il se faisait l'écho au sujet de l'agir et du pâtir (338.21-340.13). Elles sont cependant attribuées uniquement à Plotin et non à des auteurs anonymes[4]. Ici encore, c'est au cours de l'une des réponses à Plotin qu'apparaît, avec approbation, le nom de Boéthos.

Les deux premières apories plotiniennes (338.22-23 et 338.25-29) reprochent à l'« être positionné » (κεῖσθαι) d'être, respectivement, trop marginal et ontologiquement peu signifiant, et composé de deux déterminations plus simples, la figure et le lieu[5]. La réponse à la première attaque est très brève — Simplicius se contente de révoquer l'idée qu'une

1. Simplicius, *In Cat.* 306.13-16 = *S.V.F.* II, 497.
2. Cf. *S.V.F.* II, 318.
3. Cf. M. Wolff, « Hipparchus and the Stoic Theory of Motion », dans J. Barnes et M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, Fourth Symposium Hellenisticum, Naples, 1988, p. 471-545, p. 541.
4. Cf. Plotin, VI 1 [42], 24.
5. σχῆμα et τόπος. Bréhier rend le premier de ces termes par « attitude ».

détermination possédée par tous les corps, sublunaires comme supralunaires, puisse être peu importante.

La réponse à la deuxième aporie se fait en deux temps. Simplicius remarque tout d'abord que la figure en question n'est pas absolue, mais se trouve précisément être la figure *d'une position*. Comme dans les autres cas où nous subsumons une détermination complétive (συμπληρωτικός) d'un être donné sous la catégorie dont relève cet être — par exemple, nous subsumons le droit sous la quantité en tant qu'il est une détermination de la ligne droite, qui relève de la quantité — ici aussi, la figure, bien qu'en tant que telle « qualité », sera, en tant que complétive de la position, une position (338.29-339.2). Cette réponse, et l'ontologie qu'elle véhicule, ne sauraient remonter à Boéthos. Dans les lignes qui suivent immédiatement, Simplicius fait d'ailleurs allusion à des successeurs de Plotin, puis cite Jamblique, confirmant le caractère relativement tardif d'un tel débat, tout du moins dans la forme sous laquelle il le présente[1] :

> Mais ceux qui viennent après lui, se confrontant davantage à cette aporie, répondent que l'être positionné n'a de contact ni avec la figure ni avec le lieu, mais que ces déterminations l'accompagnent, exactement comme pour les autres catégories, on observe au même endroit plus d'une détermination. Il n'empêche que la catégorie distinctive de l'être positionné est intelligée de manière simple, i.e. en seule vertu de la position même, sans que nous ne nous représentions le moins du monde en même temps dans quoi la chose est positionnée ou l'état qui est le sien pour être ainsi positionnée. « Mais l'être positionné n'est pas obligatoirement en un lieu, dit Jamblique, puisque le lieu est lui aussi positionné quelque part, alors qu'il n'est pas en un lieu. Il n'est donc pas valide d'englober le lieu dans l'être positionné. Et s'il est possible de se représenter aussi sans figure une certaine position des choses incorporelles[2], comme celle d'une ligne ou d'un point, c'est que l'être positionné est lui aussi indépendant de la figure ».

Comme on le voit, cette ligne de réponse à Plotin s'efforce de détacher la position de la figure et du lieu. Ceux qui ont critiqué Plotin — sans doute Jamblique dès le début du paragraphe, en l'occurrence — lui répondent que la position, par sa notion même, n'est pas dépendante de celle du lieu. La raison en est fournie par la citation de Jamblique : le lieu, qui a une position, n'a pas de lieu[3]. Quant à la droite et au point,

1. Simplicius, *In Cat*. 339.2-12.

2. Je conjecture τῶν ἀσωμάτων : τῶν ἀσχηματίστων εἴτε σωμάτων ALJK τῶν ἀσχηματίστων εἴτε ἀσωμάτων v τῶν ἀσχηματίστων εἴτε σωμάτων <εἴτε ἀσωμάτων> Kalbfleisch. R. Gaskin, *Simplicius : On Aristotle Categories 9-15*, Londres, 2014[2], p. 70, traduit la conjecture de Kalbfleisch. La présence de τῶν ἀσχηματίστων, sans être impossible, est maladroite. Les variantes transmises résultent selon moi de corrections mal comprises, visant à remplacer, dans les mots τῶν ἀσχηματίστων, soit la séquence -σχηματίστων (JLKA), soit la séquence ἀσχηματίστων (v).

3. Résultat notoire d'une réponse d'Aristote à Zénon. Cf. *Phys*. IV 3, 210^{b}22-27.

ils ont une position mais pas de figure. Ces arguments nous ramènent à des considérations extensionnelles plus affines à la manière usuelle de Boéthos. Ils ne sont d'ailleurs pas sans rapport avec le propos qui va suivre, où son nom apparaît. Suit la troisième critique de Plotin à Aristote[1] :

> Mais si, dit [Plotin], «être positionné» désigne un acte, il faut le ranger dans les actes ; s'il désigne une passion, dans le pâtir.

La réponse de Simplicius est la suivante[2] :

> Derechef, il faut ici aussi dire que l'être positionné, dès lors qu'il est intelligé de manière pure, n'est pas non plus saturé par aucune action ou passion, mais que se trouvant extérieur aux unes comme aux autres, il possède par soi sa propre catégorie. Si donc on dit que l'agir et le pâtir se manifestent concomitamment à l'être positionné, ils existeront concomitamment à lui comme des genres différents à un genre différent, en raison du fait que le rassemblement des sensibles se fait selon la concomitance du mélange. Il vaut mieux, cependant, définir rigoureusement l'être positionné comme Boéthos aussi a jugé bon de le faire : seules les choses, dit-il, où ni l'agir ni le pâtir n'interfèrent avec la position selon laquelle elles se trouvent positionnées, ni avec l'ordre selon lequel elles se trouvent ordonnées, relèvent de cette catégorie, par exemple le fait de se tenir debout ou assis lorsqu'il est dit d'une statue, ou le fait pour un portrait de se tenir droit. Si en effet, dans notre cas à nous, de telles déterminations manifestent concomitamment un acte, en revanche, dans le cas des êtres inanimés, elles n'indiquent ni agir ni pâtir, mais seulement, de manière pure, le fait d'être positionné.

Une première remarque, historique : la structure « rétrograde » du débat — où l'on voit à nouveau Boéthos répondre à Plotin — incite à penser que les critiques plotiniennes ne sont pas surgies de nulle part. Même si Simplicius n'évoque aucuns τινες dans le cas du κεῖσθαι, il n'est pas extravagant de penser que Boéthos connaissait déjà des arguments du type de ceux qui apparaissent chez Plotin[3].

Philosophiquement, la réponse de Boéthos est intéressante. La mention du mélange des catégories (339.17-18 : διὰ τὴν σύμμικτον τῶν αἰσθητῶν σύνοδον), quelle que soit son origine (Boéthos, Simplicius ou autre) est indicative de la façon dont le problème de l'être positionné se pose à Boéthos. Cette catégorie est menacée par la trop grande proximité de l'agir et du pâtir (exactement comme, au paragraphe précédent, elle apparaissait menacée par ses rapports avec la figure et le lieu) et risque pour cette raison d'apparaître superflue. À en croire Simplicius,

---

1. Simplicius, *In Cat.* 339.12-13.
2. Simplicius, *In Cat.* 339.13-24.
3. Ce qui n'interdit pas non plus que Plotin ait connu ces arguments par l'intermédiaire, direct ou lui-même transmis par un autre commentateur, de Boéthos.

Boéthos répondait en n'accordant de positionnement qu'aux êtres inanimés et en ne voyant dans la prétendue « position » des êtres animés qu'un agir (ποιεῖν), c'est-à-dire une activité (ἐνέργεια).

Nous n'avons malheureusement pas les moyens de contrôler l'exactitude du compte rendu de Simplicius. La thèse prêtée à Boéthos paraît néanmoins étrange, prise en elle-même et eu égard à ce que nous savons du commentateur de Sidon. Si en effet il y aurait du sens à dire que la position d'une statue n'est pas un agir, on ne voit pas bien pourquoi un humain n'adopterait jamais volontairement de position[1]. De plus, nous verrons en étudiant la catégorie de l'« avoir » que Boéthos distinguait entre « celui qui a acquis » et « père » d'une part, qui sont tous deux des prédicats relationnels, et « avoir acquis » et « être père » d'autre part, qui relèvent de l'avoir (puisque être père, c'est *avoir* un enfant)[2]. On s'attendrait donc à ce qu'il distingue pareillement « l'homme assis » (ὁ καθήμενος), qui serait un prédicat « positionnel », de « être assis » (καθῆσθαι), qui serait son agir.

Quoi qu'il en soit, on décèle, derrière la doxographie de Simplicius, un souci de rapporter l'être positionné à son sujet, et de ne pas en faire quelque chose comme un « fait d'être », un *dictum propositionis* indépendant. Boéthos refuse de prendre en considération un « fait d'être assis » qui serait trop dissocié du sujet assis : le fait d'être assis est soit une action du sujet soit, dans le cas d'un bloc de matière inanimée, une certaine configuration relative de ses parties.

Le texte de Simplicius se poursuit sans que l'on puisse savoir si le fond en remonte à Boéthos ou s'il s'agit d'une rédaction due à un auteur plus tardif. Le fait que Simplicius tienne son discours à l'indicatif et non à l'infinitif, et qu'il ne fasse plus la moindre allusion à un discours rapporté, montre en tout cas que dans son esprit au moins, le discours n'a rien de spécifique à Boéthos[3]. Simplicius rebondit sur l'idée locale suggérée par « se tenir debout », ou « couché », pour affronter à nouveau le danger d'une contamination catégoriale, en provenance cette fois de la catégorie de la relation[4] :

> Mais puisque, dans le fait de se tenir debout ou couché, l'on intellige concomitamment le lieu du haut et du bas et se manifeste concomitamment une relation à certains lieux, il faut comprendre que l'être positionné préexiste par soi à la relation au haut et au bas qui s'y introduit, à la

1. Si la « position » se ramène, dans le cas des êtres animés, à un agir, c'est sans doute en effet celle qu'ils adoptent par un acte de volonté. La position d'un être humain tombant en chute libre sans contrôler son corps relèvera quant à elle de l'être positionné plus que de l'agir, même si son substrat est un homme.

2. Simplicius, *In Cat.* 373.27-29. Sur ce texte, voir *infra*, p. 243.

3. Bien qu'il demeure prudent, Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, p. 161, paraît attribuer la teneur du propos à Boéthos.

4. Simplicius, *In Cat.* 339.24-33.

façon dont, sur les autres catégories aussi bien, le relatif à quelque chose vient toujours se greffer. L'être positionné, néanmoins, est par soi lorsqu'il est en possession de sa nature antérieure au relatif à quelque chose, de même que chacun des autres genres qui, tous, précédaient le relatif à quelque chose. Si d'ailleurs nous rangeons dans les relatifs à quelque chose tout ce dans quoi le relatif à quelque chose vient s'introduire, nous aurons tôt fait, comme Plotin en personne le dit aussi, de ranger tous les genres dans les relatifs à quelque chose. Voilà donc ce qu'on répondra aux apories de Plotin.

L'argument présuppose que le lieu, conformément à la doctrine aristotélicienne de la *Physique* et du traité *Du ciel*, soit une notion non pas simplement métrique, mais aussi cosmologique. Dans un contexte où l'on évoque le haut et le bas, le lieu est le lieu propre des éléments, zone de l'univers pourvue de sa nature propre. Soustraire la position au lieu, c'est donc abstraire la localisation d'un corps de cette polarisation ontologique du haut et du bas, pour ne considérer que ses coordonnées spatiales, indépendamment du fait qu'elles définissent un être extérieur ou central dans l'univers. La position, autrement dit, est quelque chose comme la localisation mathématique du corps, par opposition à son lieu cosmologique[1]. C'est d'ailleurs pour cela que Jamblique pouvait, un peu plus haut, parler de la position d'un point ou d'une droite. Et la localisation mathématique, selon l'auteur, serait antérieure à la relation, donc indépendante d'elle. La distinction du lieu physique et du lieu mathématique corrobore, en dernière instance, la consistance de la catégorie de la position.

Il est impossible de déterminer avec certitude dans quelle mesure cet argument remonte à Boéthos. Cette façon de secondariser la relation serait bien dans l'esprit de son traitement de la relation, comme on l'a vu[2]. Mais on ne peut en dire plus.

1. Aristote lui-même a conscience d'un rapport entre la θέσις et les mathématiques. Voir *Gen. Corr.* I 6, 322^{b}32-323^{a}3. Dans ce chapitre, il semble soutenir deux assertions quelque peu contradictoires. D'une part, il affirme que deux corps n'ont de position que s'ils ont un lieu physique. Mais d'autre part, il paraît reconnaître une certaine forme de position aux êtres mathématiques, impliquant à son tour qu'ils ont un lieu en un sens dérivé. Cette tension reflète la difficulté du statut des êtres mathématiques dans son système, c'est-à-dire, pour employer une terminologie remontant à Alexandre, ce qu'il faut penser de l'usage de l'ἐπίνοια. Cf. M. Rashed, *Al-Ḥasan ibn Mūsā al-Nawbaḫtī, Commentary on Aristotle* De generatione et corruptione, Berlin / New York, 2015, p. 208.

2. Voir *supra*, chapitre IV.

§ 3. Le 'quand' : fr. 34, 37a-b, 38a-b

Les stoïciens, en ne reprenant pas la liaison du temps et du nombrer, ont du temps une conception moins « subjectiviste » que celle d'Aristote[1]. Le temps devient pour eux un « intervalle » ou une « dimension » (διάστημα) du mouvement — celui du monde d'après Chrysippe, de tout mouvement d'après Zénon[2]. Le temps stoïcien perd sa liaison intime avec l'acte de compter, mais il demeure sans doute, plus encore que chez Aristote, partie intégrante de la cosmologie, car il ne paraît pas dissociable de l'âme du monde[3]. Si donc « intervalle » souligne cette liaison au vitalisme du système, « dimension » force peut-être le trait dans l'autre sens[4]. Le temps stoïcien n'est pas une « dimension » du monde au sens où il serait un axe infini et neutre, mais il se déploie dynamiquement entre des bornes : celles qui encadrent tout mouvement d'un corps et, éminemment, le mouvement du Tout entre deux conflagrations[5]. Quoi qu'il en soit, n'étant ni un simple concept que nous appliquons au monde, ni un corps, le temps est notoirement, d'après les stoïciens, un « quelque chose » (τι) d'incorporel.

La réflexion de Boéthos s'inscrit dans ce contexte. Elle doit aussi répondre à Andronicos qui, une génération avant lui, avait modifié la doctrine du temps des *Catégories*. Alors que les *Catégories* ne font pas du temps et du lieu (χρόνος et τόπος) des catégories indépendantes mais des espèces de la quantité continue (cf. *Cat.* 6, 4^b24) et qu'elles érigent le « quand » (ποτε)[6] et le « où » (που) en catégories à part entière, Andronicos renverse l'édifice : le temps et le lieu deviennent des catégories, tandis que le « quand » et le « où » perdent leur indépendance pour ne

1. Cf. A. A. Long et D. N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, traduction par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, 2001, vol. 2, *Les Stoïciens*, p. 321.

2. Cf. Simplicius, *In Cat.* 350.15-16.

3. L'idée n'est pas absente chez Aristote, puisqu'elle constitue le nerf de *Phys.* IV, chap. 14, mais elle est moins centrale que pour le vitalisme stoïcien.

4. Voir la note de J. Brunschwig et P. Pellegrin dans Long et Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, p. 315, n. 2.

5. Au point d'ailleurs que J. Barnes, « La doctrine du retour éternel », dans J. Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur logique*, Deuxième édition revue, augmentée et mise à jour, Paris, 2006, p. 421-439, en est venu à dénier, en raison du caractère strictement dérivé du temps par rapport aux événements dont il est le temps, la pertinence de l'éternel retour dans un cadre stoïcien orthodoxe.

6. Il n'y a pas de bonne traduction française de l'enclitique ποτε. La version la plus exacte serait un adverbe correspondant, dans l'ordre temporel, à l'adverbe locatif « quelque part ». Le choix de « moment » introduit des connotations absentes du grec. Nous préférons donc la fausse traduction par « quand », en faisant fond sur la proximité de ποτε et de πότε, sans bien entendu confondre les deux termes. Cf. Ph. Hoffmann, « Les catégories ΠΟΥ et ΠΟΤΕ chez Aristote et Simplicius », dans P. Aubenque (dir), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, 1980, p. 217-245.

plus être que des aspects du temps et du lieu[1]. Le nombre des catégories est donc toujours dix, mais l'organisation de la table est changée.

Boéthos accomplit une restauration de la doctrine originale, qui ne va pas sans une rénovation de sens. Il réaffirme le rattachement du temps et du lieu à la quantité. Le temps est une quantité continue. Le « quand » (ποτε) désigne un rapport (σχέσις) à cette quantité qu'est le temps[2]. Simplicius s'attarde longuement sur cette notion. C'est en s'appuyant sur elle, en effet, que, dans les pas de Boéthos, il répond à Andronicos (et à Plotin qui s'en inspire dans son travail de destruction)[3] :

> Mais il reste à affronter les apories soulevées contre le 'quand' et à leur apporter nos solutions. Quand donc Plotin et Andronicos disent que «hier», «demain» et «l'an dernier» sont des parties de temps et qu'ils jugent bon, pour cette raison, de les ranger avec le temps, nous répondrons que ces déterminations ne sont pas des parties de temps, mais embrassent la relation (σχέσιν) des êtres qui sont dans le temps au temps — or les deux choses sont différentes.

Toute la discussion qui suit vise à clarifier la notion de σχέσις, c'est-à-dire à expliquer pourquoi, malgré les apparences de composition qu'elle véhicule, il s'agit d'une détermination unitaire[4] :

> Mais si, disent-ils, «hier» est un temps passé, ou une mesure du temps, ce sera quelque chose de composé, si autre est ce qui est passé et autre le temps ; il y aura donc deux catégories et le 'quand' ne sera pas une seule chose simple.
>
> Cependant, en vertu du même argument, ne nous faudra-t-il pas dire que si autre est l'animal, autre le rationnel et autre le mortel, il n'y aura pas quelque chose de simple, mais trois catégories ? Et si, dans ce dernier cas, nous rassemblons ces trois déterminations dans l'unité d'une espèce, le temps et le passé aboutissent tout autant à une réalité unique et ne font pas deux catégories. À moins d'ailleurs qu'«hier» ne soit pas même simplement un temps passé ni que plusieurs notions y convergent. Car la constitution formelle de l'«hier» advient en seule vertu de la relation même de la chose au temps.
>
> Mais si le 'quand', disent-ils, est entendu comme ce qui est dans un temps, cette chose qui est dans un temps, si vous dites que c'est une

1. Cf. Simplicius, *In Cat.* 134.5-7, 342.21-25, 357.27-29, 358.9-10.
2. Cette notion de σχέσις est évidemment tout à fait centrale dans l'ontologie de Boéthos. Elle apparaissait d'ailleurs dès l'explicitation du σκοπός des *Catégories*. Cf. Simplicius, *In Cat.* 11.26-27 et *supra*, p. 85. Il ne faut pas la réduire à la relation entendue au sens catégorial, que Boéthos rejette (cf. *supra*, chapitre IV). L'usage de σχέσις est en effet plus large, ce qui explique d'ailleurs que nul ne se demande si le « quand » est réductible à la catégorie de la relation.
3. Simplicius, *In Cat.* 347.18-23. Cf. Plotin, VI 1 [42], 13.
4. Simplicius, *In Cat.* 347.23-348.2.

> réalité du type de Socrate, parce que Socrate était l'an dernier, elle relève d'une autre catégorie <*sc.* que le 'quand'> ; mais si vous dites que cette chose est le temps, lui aussi relève d'une autre catégorie <*sc.* que le 'quand'> ; et si c'est le composé, il n'y aura pas une unique catégorie.
>
> Ne nous faut-il pas plutôt dire que ni les réalités qui sont dans le temps, ni le temps lui-même, ni le composé des deux, ne constitue formellement la catégorie du 'quand', mais la relation simple de la réalité au temps ? C'est pourquoi nous n'accueillerons ni des parties de temps ni les réalités dans le 'quand', mais ce dernier sera lui aussi simple, exactement comme les autres genres.

Au terme de cette réflexion sur le ποτε comme relation, ou rapport (σχέσις), au temps, Simplicius cite à l'appui une distinction de Boéthos[1] :

> Boéthos, au reste, postule qu'autre est le temps, autre ce qui participe d'un temps en étant dans un temps ; que, tandis qu'une année (ἐνιαυτόν) ou un mois (μῆνα) sont temps, « qui dure un an » (ἐνιαυσιαῖον) et « qui dure un mois » (μηνιαῖον) participent d'un temps, à la façon dont la réflexion et ce qui a lieu en vertu de la réflexion, à savoir réfléchir, relèvent de deux catégories différentes, celle-là de la qualité, celui-ci de l'agir. De la même façon se distinguent le temps et ce qui est en vertu d'un temps.

Bien qu'elle se rapporte au temps, l'indication d'un « quand » ne dénote pas une quantité de l'entité considérée, mais une autre catégorie autonome. Dire qu'une substance ou l'une de ses propriétés ont été l'an dernier, c'est les situer par rapport au temps. De plus, c'est donner une propriété non pas du temps, mais de ces *items* catégoriaux, donc de la substance première qui les porte. On retrouve là l'orientation constante de l'ontologie de Boéthos. L'exemple de celui-ci n'est cependant pas entièrement clair, car les adjectifs ἐνιαυσιαῖος et μηνιαῖος peuvent désigner soit une durée (« d'un an », « d'un mois ») soit une périodicité (« annuel », « mensuel »). Le terme ἐνιαυσιαῖος apparaît en *Cat.* 6, $5^{b}5$, si du moins c'est bien la leçon authentique[2]. Le contexte prouve que cet adjectif a alors son sens de durée. Comme il est possible, voire probable, que Boéthos a lu cette leçon dans son manuscrit des *Catégories*[3], il doit

1. Simplicius, *In Cat.* 348.2-7.

2. La leçon ἐνιαυσιαίαν apparaît en effet dans la majorité des manuscrits, à l'exception notable de l'*Ambr.* L 93 sup. (**n**). Elle est retenue, après Bekker et Waitz, par R. Bodéüs, *Aristote : Catégories*, Paris, 2002, qui s'en explique p. 267, n. 55. L. Minio-Paluello, en revanche, opte pour la leçon de **n**, ἐνιαυσίαν : voir *Aristotelis Categoriae et liber de interpretatione recognovit brevique adnotatione instruxit L. M.-P.*, Oxford, 1949.

3. Tout d'abord, parce que cette leçon a stemmatiquement plus de chances d'être la leçon correcte ; ensuite (et cette raison n'est circulaire qu'en apparence), parce que la citation de Boéthos, engagé dans une discussion du temps et du « quand » dans les *Catégories*, la corrobore : il est naturel aux commentateurs de faire écho, dans leurs développements autonomes, à des exemples précis du texte d'Aristote.

entendre ἐνιαυσιαῖον et μηνιαῖον au sens duratif, comme Aristote[1]. Mais en interprétant la durée d'une substance ou d'une détermination secondaire comme un rapport au temps et non comme un temps, Boéthos refuse que l'on puisse attacher *directement* une quantité temporelle à la substance. Le temps n'est pas la « taille temporelle » de quoi que ce soit. Autrement dit, si le temps est bien une *quantité* continue (contre Andronicos et l'autonomie catégoriale du temps), il ne saurait être, d'après Boéthos, la quantité *d'une substance*. Ce que la substance possède n'est pas un temps, mais un rapport au temps, un 'quand'.

Mais s'il n'est pas temps d'une substance, de quoi alors le temps sera-t-il une quantité ? Les sources sont muettes. On pourrait supposer qu'il est une quantité de mouvement (κίνησις). Mais nous verrons que d'après Boéthos, le mouvement et le repos se définissent comme des rapports de rapports au lieu et au temps[2]. Non seulement donc le temps préexiste au mouvement, mais il n'a pas de connexion privilégiée avec lui plutôt qu'avec le repos. La conclusion paraît donc être que le temps, exactement comme une dimension mathématique (longueur, largeur, profondeur), n'est une quantité de rien, sinon de lui-même. De même qu'une longueur est une quantité de longueur, le temps sera une quantité de temps.

Il faudrait sans doute objecter ici que selon Aristote, la longueur n'est pas simplement mathématique, qu'elle est donc toujours longueur d'un corps. L'idée de dimension spatiale n'existe pas chez lui. Dans l'histoire traditionnelle de la philosophie aristotélicienne, on fait remonter une telle idée à Philopon, sous la forme d'une doctrine d'un « vide tridimensionnel » antérieur à la matière proprement physique[3]. La représentation moderne courante, selon laquelle l'espace préexiste aux corps[4], diffère de la doctrine aristotélicienne du lieu, selon laquelle lieu et corps ont partie liée, et Philopon serait un point de rupture. Mais les textes tendent à suggérer que Boéthos était allé au moins aussi loin que Philopon sur cette voie. Il serait naïf de prétendre que ses efforts se

1. Nous ne croyons donc pas correct de traduire ces adjectifs par « *yearly* » et « *monthly* », comme le fait Gaskin, *Simplicius : On Aristotle Categories 9-15*, p. 80.

2. Cf. Simplicius, *In Cat.* 433.20-434.19. Pour un commentaire de ce texte, voir *infra*, p. 251-252.

3. Cf. D. Sedley, « Philoponus' Conception of Space », dans R. Sorabji, *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Second Edition, Londres, 2010, p. 181-193. Pour la proximité entre Boéthos et Philopon, voir en particulier Philopon, *In Phys.* 578.32-579.18 (traduit par Sedley, *ibid.*, p. 187). Cette idée est peut-être plus répandue qu'on ne le pense dans le premier Péripatos, auquel se rattache encore, d'une certaine manière, la pensée de Boéthos. La thèse que nous discutons n'est pas sans rappeler en effet la physique de Straton. Cf. Simplicius, *In Phys.* 618.20-25.

4. L'espace préexiste seulement notionnellement aux corps lorsque l'on refuse le vide. Il préexiste notionnellement et réellement aux corps lorsque l'on admet l'existence de ce dernier.

soient bornés à répondre à Andronicos, c’est-à-dire à défendre Aristote en proposant une interprétation du lieu et du temps comme quantités et du « quand » et du « où » comme catégories autonomes[1]. Plutôt, la doctrine quadripartite du temps, du lieu, du « quand » et du « où » fournissait tous les éléments nécessaires pour construire, par opposition à la physique hylémorphique des grands traités de philosophie naturelle, *la physique des substances premières*.

C’est là l’originalité la plus grande, et assurément la plus profonde, de la doctrine de Boéthos : le temps est pour lui une quantité au sens où il est l’une des *dimensions* de la réalité, soit, en un sens plus abstrait que chez les stoïciens, en tant qu’il est un simple *axe* sur lequel cette réalité s’ordonne[2]. Cette quantité partage ce statut avec les trois dimensions constitutives du lieu. Nous avons donc quatre axes, permettant de décrire le réel et ses changements. Le temps est l’axe temporel du réel matériel. À ce titre, il est bien, comme l’affirment les *Catégories*, une quantité continue.

Cet axe, on l’a vu, n’existe pas à proprement parler, car, pris dans sa totalité, c’est un simple universel (καθόλου)[3]. Les quatre axes sont donc plutôt la condition d’intelligibilité de toute existence sensible, condition qui n’existe pas elle-même au sens plein. La seule détermination catégoriale de l’objet, c’est son inscription dans ce repère. La substance première ne saurait se confondre avec les axes du repère où elle se déploie.

Nous avons conservé, dans les commentaires à la *Physique* de Thémistius et de Simplicius, quatre témoignages qui nous permettent de corroborer les analyses précédentes. Nous sommes d’autant plus justifiés à y recourir ici qu’il paraît peu probable que Boéthos ait commenté

1. Nous extrapolons du témoignage sur le temps et le « quand » ce qu’a pu être sa position sur le lieu et le « où ».

2. Ce qu’il exprime dans la langue des rapports, antécédent grec, si l’on veut, de la coordonnée algébrique.

3. Cf. Simplicius, *In Cat*. 50.6-9 et *supra*, p. 121. Dans ce texte, Boéthos distingue le temps universel, à savoir la somme totale du temps, du temps particulier (cf. *In Cat*. 50.4 : ἐν χρόνῳ ... μερικῷ). On ne comprend pas bien ce que peut être, pour lui, le temps particulier. L’instant présent ? N’importe quelle durée finie ? Toujours est-il qu’à deux reprises, dans les témoignages conservés, Boéthos affirme que le temps (le temps particulier, donc) « *s’écoule* » continûment (cf. *In Cat*. 50.4-5 ῥέοντος γὰρ συνεχῶς τοῦ χρόνου et 434.2-3 : ἔοικε γάρ, φησίν, ὁ χρόνος φύσιν ἔχειν ὥστε ἀεὶ ῥεῖν καὶ εἰς ἑτεροῖα μεθίστασθαι). Cette représentation n’amoindrit pas, toutefois, la vraisemblance de la doctrine du temps comme axe. Boéthos se borne à dire que cet axe est d’une nature spécifique, fluente, qui en fait, pris comme tout, un être universel, donc ontologiquement très diminué (un « non quelque chose », οὔ τι, *In Cat*. 50.7). Le « quand », dans ces conditions, est le rapport de la substance à un être diminué. Mais le rapport à un être diminué n’est pas forcément un rapport diminué. Les rapports mathématiques ne sont pas des rapports physiques déguisés et pourtant, ce sont éminemment des rapports.

la *Physique*. La référence à Boéthos a donc toutes les chances de provenir de son exégèse du temps dans les *Catégories*. Quoi qu'il en soit, les témoignages de la *Physique* portent sur l'aporie du chapitre IV 14, consistant à dire que si le temps est le nombre « nombré » du mouvement, et que tout nombré n'a de sens qu'en raison d'un nombrant — et donc d'un principe animé — le temps n'existerait pas indépendamment de l'âme. À première vue, on décèle une tension dans les témoignages de Boéthos. Dans le premier couple de textes (fr. 37a et 37b) il refuse que l'existence d'un nombré présuppose celle d'un nombrant. Citons la version de Simplicius[1] :

> Mais Boéthos s'oppose à cet argument en disant que rien n'empêche que le nombré soit, même séparé du nombrant, comme aussi le perçu séparément du percevant.

En revanche, dans le second couple de textes (fr. 38a et 38b), Boéthos paraît dire le contraire, à savoir que toute mesure, tout dénombrement, est affaire humaine. Comme Simplicius affirme se référer ici à Thémistius, citons le témoignage dans la version de ce dernier[2] :

> Car ainsi que le dit Boéthos, aucune mesure n'est engendrée par la nature, mais le mesurer et le compter sont dès le départ notre œuvre à nous.

À moins d'attribuer à Boéthos une contradiction, il faut sans doute imaginer que la seconde citation n'était qu'une partie de sa réponse à un argument plus complexe. Pour la reconstituer, il faut prêter attention aux infinitifs « mesurer » et « compter ». Une telle nuance est en effet souvent déterminante chez Boéthos. Nous venons de voir que Boéthos, lorsqu'il distinguait « un an » et « qui dure un an », assimilait cette distinction à celle qui sépare le « réfléchir » (τὸ φρονεῖν) et la « réflexion » (φρόνησις). Alors que la réflexion appartient selon Boéthos à la qualité, le réfléchir appartient à l'agir (ποιεῖν). Dans la brève citation apparaissant chez Thémistius et Simplicius, toute la pointe de l'argument serait pareillement suspendue aux infinitifs τὸ μετρεῖν καὶ τὸ ἀριθμεῖν. Dire que le mesurer et le compter sont « notre œuvre à nous » n'est rien d'autre que dire qu'ils relèvent, comme τὸ φρονεῖν, de la catégorie de l'agir. De même donc que Boéthos distinguait τὸ φρονεῖν et ἡ φρόνησις, de même il devait distinguer τὸ μετρεῖν et τὸ μέτρον, τὸ ἀριθμεῖν et ὁ ἀριθμός. Alors que τὸ μετρεῖν et τὸ ἀριθμεῖν appartiennent à l'agir, τὸ μέτρον et ὁ ἀριθμός appartiennent à la quantité.

Cela étant, Boéthos pouvait tout à fait soutenir que la mesure et le nombre, comme *quantités*, existent sans une instance qui mesure ni qui nombre — et ce, d'autant plus qu'il connaissait probablement le

1. Simplicius, *In Phys.* 759.18-20.
2. Thémistius, *In Phys.* 163.5-7.

livre Δ de la *Métaphysique* et le traitement des relatifs « épistémiques »[1]. Il lui suffisait de préciser que seuls « le mesurer et le nombrer » nécessitent un mesurant et un nombrant dont ils sont par définition l'ἔργον. Mais comment, dans ces conditions, comprendre le premier membre de la phrase de Thémistius (« aucune mesure n'est engendrée par la nature »), qui dit précisément le contraire ? La solution la plus simple est de réserver, comme nous l'avons fait dans notre édition[2], les guillemets (graphiques ou mentaux) indiquant la citation de Boéthos au second membre de phrase :

> Car ainsi que le dit Boéthos, aucune mesure n'est engendrée par la nature, mais «le mesurer et le compter sont dès le départ notre œuvre à nous».

Boéthos aurait été mal compris ou trahi par Thémistius. Loin de confondre μέτρον et μετρεῖν, il devait appuyer son argument, si mon interprétation est correcte, sur leur opposition. Sa doctrine supposait uniquement que l'on pût découvrir *dans la nature* une mesure et un nombre du temps. Dès lors — et assez ironiquement — la position de Boéthos ne devait pas différer de la critique que semble lui adresser Thémistius dans les lignes immédiatement successives[3] :

> Il fallait donc examiner ces choses de manière répétée et ne pas les accepter sans les mettre à l'épreuve. Mais puisque chacune des choses mesurées est mesurée par un un homogène, des unités par une unité, des lignes par une ligne, et puisque le temps est chose mesurée, il est clair que le temps lui aussi sera mesuré par un certain temps déterminé. Quel est donc celui-ci, il nous faut le rechercher. Il est manifeste, donc, que lui aussi sera le temps d'un certain mouvement. Tout temps, en effet, est mesure d'un mouvement. Si donc nous prenons un certain mouvement qui sera la mesure des autres mouvements, il est clair que le temps de ce mouvement apparaîtra lui aussi comme la mesure du temps. Quel est donc ce mouvement ? L'altération, l'augmentation, la génération ne sont pas complètement régulières, mais le déplacement l'est et, du déplacement, le déplacement circulaire du Tout et, concomitamment, le nombre de ce mouvement est aussi très connu. C'est donc lui qui est la mesure des mouvements, et il devient mesure une fois nombré par un certain temps et une fois étant devenu de telle quantité.

1. Voir en particulier *Metaph.* Δ 15, 1021ᵃ29-31, qui fait mention explicite du μετρητόν. Le mesurable n'est pas relatif au sens où il tire son être de sa relation à ce qui est susceptible de le mesurer, mais au sens où ce dernier est relatif à lui. L'application de Δ 15 à la question du temps était immédiate. Sur la connaissance du livre Δ, diffusé à l'époque hellénistique sous forme de monographie indépendante, voir *supra*, p. 207, n. 1.
2. Cf. *supra*, p. 63.
3. Themistius, *In Phys*. 163.7-18.

Comme nous l'avons vu, la thèse que le temps est mesure du temps est structurante dans la doctrine du temps et du 'quand' de Boéthos. On est donc légitimé à se demander si ce n'était pas Boéthos lui-même qui, après avoir dit que le mesurer et le nombrer étaient affaire humaine, ajoutait que la mesure et le nombre du temps étaient quant à eux affaire naturelle, puisqu'un temps privilégié — celui d'une révolution astrale — nous fournit un étalon.

Si cette reconstitution historique, certes hypothétique, est correcte, Boéthos excluait doublement l'âme de la constitution du temps. Tout d'abord, il admettait l'existence d'un nombré sans nombrant ; ensuite, à la différence d'Alexandre d'Aphrodise qui polémique à ce propos contre lui[1], il n'expliquait sans doute pas ce « nombré » cosmique par la présence d'une âme dans les sphères astrales, mais par la régularité mécanique du mouvement céleste. Détaché à la fois de l'âme humaine et de l'âme du monde, le temps n'est plus qu'un axe dont la mesure est interne et autoréférentielle.

§ 4. L'avoir : fr. 35

Le quatrième texte de Simplicius où apparaît le nom de Boéthos porte sur l'avoir (ἔχειν). Il est plus développé que les précédents et nous permet mieux d'observer la façon dont s'organise, sur un point précis, la pensée de Boéthos. Aristote mentionne l'« avoir » (ἔχειν) à trois endroits distincts des *Catégories*. En *Cat*. 4, 2^{a}3 et 9, 11^{b}13-14, il évoque cette catégorie et lui attache les deux mêmes exemples : « être chaussé », « être armé ». À la toute fin du traité, il lui consacre un paragraphe dans lequel il égrène, sans principe de hiérarchie apparent, différents emplois du verbe « avoir ». Citons ce texte (l'actuel chap. 15) dans son intégralité[2] :

> «avoir» se dit de plus d'une manière : — avoir un état (ἕξιν), une disposition (διάθεσιν) ou une autre qualité, car on dit que nous avons la science, la vertu (ἐπιστήμην [...] καὶ ἀρετήν) ; — avoir une quantité, la taille, par exemple, que quelqu'un se trouve avoir, car on dit qu'il a une taille de trois, de quatre coudées ; — avoir des choses autour du corps, comme un manteau, une tunique (ἱμάτιον ἢ χιτῶνα) ; — avoir comme à une partie du corps, par exemple une bague à la main ; — avoir comme un membre, par exemple une main (χεῖρα), un pied ; — avoir comme dans un récipient, par exemple le médimne le blé, la cruche le vin, puisqu'on dit que la cruche a du vin, le médimne du blé, toutes choses qui sont donc dites «avoir»

1. Cf. Simplicius, *In Phys*. 760.14-26 et la scholie 203 dans M. Rashed, *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la* Physique *d'Aristote (Livres IV-VIII). Les scholies byzantines*, Berlin / New York, 2011.

2. *Cat*. 15, 15^{b}17-33.

au sens d'avoir comme dans un récipient ; — avoir comme une possession (κτῆμα), car on dit que nous avons une maison, un champ (οἰκίαν καὶ ἀγρόν). — D'autre part, on dit que nous avons une femme (γυναῖκα) et que la femme a un mari, mais cette manière-là de dire «avoir» paraît la plus empruntée, car en disant avoir femme, on ne signifie rien d'autre que vivre sous un même toit. Peut-être découvrira-t-on d'autres manières d'«avoir», mais à peu près toutes celles qu'on a coutume d'employer ont été dénombrées.

Voilà donc les données que les commentateurs devaient expliquer et accorder. Comme il était facile à des adversaires de pointer du doigt le caractère rhapsodique d'une telle liste, la situation était délicate.

Dans son propre commentaire, Simplicius commence par citer Archytas, dont il tire une réduction de la catégorie au sens de « avoir sur soi », « porter »[1] :

La nature de cette catégorie a été correctement indiquée par Archytas, qui dit : «le propre de l'avoir, c'est d'être une possession et d'exister sous la forme d'un corps séparément de la substance. La pelisse et les chausses sont différentes de celui qui les a. Ce ne sont pas des excroissances de lui ni des coïncidents, comme avoir les yeux clairs ou être poreux (chacune de ces déterminations est en effet incorporelle), mais à la façon du corps et de la possession». C'est donc la coprésence d'une certaine chose possédée, d'une chose séparée de la substance en sorte de ne lui conférer aucune disposition par soi ni d'être la cause de sa dénomination, d'une chose, enfin, dont l'on s'enveloppe, qui est le propre de l'avoir.

Pour être encore plus clair, Simplicius précise que cette réduction de la catégorie de l'avoir à l'un des sens du chap. 15 s'accompagne de l'exclusion des autres :

Une telle chose est donc d'emblée corporelle, et n'est pas un accident, raison pour laquelle elle n'est pas une partie naturelle de la chose qui les a ni n'est susceptible de l'altérer. Par conséquent, ce n'est ni en ayant une qualité, ni en ayant une quantité, ni en ayant une relation, un acte ou une passion que l'on est dit «avoir» au sens de ce genre-là, mais pas non plus comme le fait d'avoir un membre corporel (car ce sont là des parties naturelles, c'est-à-dire la chose même). Au contraire, si l'on s'enveloppe de quelque possession corporelle, autre que soi-même, cela se trouve englobé dans la catégorie de l'avoir.

Le cheminement de Simplicius paraît obéir à une gradation : il est plus difficile encore de penser que l'on ne possède pas tel ou tel membre que de penser que l'on ne possède pas tel agir ou telle affection. Cette stratégie culmine dans les lignes suivantes avec l'exclusion la plus contre-intuitive, celle de la possession (cf. *Cat.* 15, $15^{b}26$: κτῆμα). Cette

1. Simplicius, *In Cat.* 365.25-366.1. Cf. Th. A. Szlezák, *Pseudo-Archytas über die Kategorien. Texte zur griechischen Aristoteles-Exegese*, Berlin / New York, 1972, p. 48-49.

exclusion est d'autant plus difficile qu'Archytas évoquait lui aussi l'objet de l'avoir comme d'une chose « possédée », ἐπίκτητον[1]. Simplicius va tenter, de façon comme on va le voir assez malheureuse, de trouver du renfort chez Platon[2] :

> C'est la raison pour laquelle nous ne sommes pas dits, au sens de ce genre-là, *avoir* des possessions (κτήματα), ni des esclaves, ni des amis, ni des pères ni des fils, pour la raison qu'on ne se ceint pas de ces êtres, bien que ce soient des possessions. Par conséquent, Platon aussi, dans le *Théétète*, a clairement distingué «avoir» (ἔχειν) de «posséder» (κεκτῆσθαι), lorsqu'il dit : «il est évident pour moi que 'avoir' n'est pas identique à 'posséder' : que, par exemple, on ait acheté un vêtement et en soit le propriétaire (ἐγκρατὴς ὢν) quoiqu'on ne le porte pas, nous ne dirions point qu'on l''a', mais qu'on le 'possède'. Vois dès lors si, pour la connaissance aussi, il se peut de la sorte qu'on la possède sans l'avoir, et si tout ne se passe pas comme si, ayant pris à la chasse des colombes sauvages, ou tel autre oiseau, on les élevait chez soi dans un colombier qu'on aurait installé. En un sens, nous dirions en effet alors, je pense, qu'on a toujours ses colombes, justement parce qu'on les possède, mais, en un autre sens, nous dirions bien qu'on n'en a pas une seule, mais plutôt, du fait qu'on se les est mises à portée de la main dans une enceinte appropriée, une possibilité nous est survenue à leur égard, possibilité de les attraper et de les tenir quand on voudra». Par conséquent, selon Platon aussi, il n'est question d'«avoir» que lorsque celui qui a est le propriétaire de la chose qu'il a (ὅταν ἐγκρατὴς ᾖ ὁ ἔχων τοῦ ἐχομένου), comme lorsqu'il s'est approprié (κρατῇ) la colombe, comme, lorsqu'il se ceint de la bague, il est dit «avoir» celle-ci. L'avoir n'est donc pas un acte détaché ni l'acte absolument parlant, d'autre chose par rapport à autre chose, mais c'est la propriété (κράτησις), en relation à autre chose, dirigée vers soi-même — ce qui diverge grandement du reste des catégories.

Il fallait citer ce texte dans son intégralité pour se convaincre de l'erreur de Simplicius, erreur si grossière qu'elle demande explication. Pour expliquer la différence entre « avoir » et « posséder » et conforter ainsi l'harmonisation de la doctrine de l'avoir entreprise avant lui par Archytas, le commentateur interprète l'avoir comme une « propriété » (κράτησις)[3]. Mais pour corroborer cette association de la propriété et

---

1. Cf. Ps.-Archytas, Περὶ τοῦ καθόλου λόγου 48.1 Szlezák. Sur le rapport entre Boéthos et le Ps.-Archytas, voir Szlezák, *Pseudo-Archytas*, p. 114-115 et 137.

2. Simplicius, *In Cat.* 366.6-22. La traduction du texte de Platon (*Theaet.*, 197B-D) est, à une légère différence près, celle de L. Robin, *Platon : Œuvres complètes*, Pléiade, t. II, Paris, 1950, p. 170-171.

3. Cf. Szlezák, *Pseudo-Archytas*, p. 115 : « In der Kategorien-Kommentierung scheint als erster Boethos auf die κράτησις rekurriert zu sein, um so die übrigen Bedeutungen von 'Haben' (die Kat. 15 und Met. Δ 23 aufgezählt sind) von der Kategorie 'Haben' zu trennen ». Gaskin, *Simplicius : On Aristotle Categories 9-15*, p. 100-101, traduit les formes de κρατεῖν par l'anglais « to control », mais il est lui-même obligé de gloser sa traduction par « i.e. holds » entre crochets droits.

de l'avoir, Simplicius cite un texte du *Théétète* qui certes, lui aussi, distingue « avoir » de « posséder », mais qui associe le lexique de la propriété à la possession et non à l'avoir. Ainsi, le même terme ἐγκρατής (« propriétaire ») désigne, dans le *Théétète*, l'état du simple *possesseur*, tandis que chez Simplicius, il s'agit de *celui qui a*, par opposition au possesseur.

Cette bévue permet à Simplicius, à la suite d'Archytas, de raccorder la liste hétéroclite du chap. 15 à l'indication de 2^a3 et de 11^b13-14. Pour les deux exégètes, ces deux passages sont donc interprétés non pas comme fournissant un exemple parmi d'autres, mais comme indiquant, au-delà de la profusion des usages, l'unique type de ἔχειν valant catégorie. Le sens de « avoir sur soi », « porter » n'est pas *l'un* des sens de la catégorie du ἔχειν, mais son *unique* sens. La possession elle-même (κτῆμα) est disqualifiée.

Nous ne savons rien des discussions sur l'« avoir » antérieures à Boéthos. On imagine cependant que dans un contexte polémique, le chap. 15 était une cible facile. Celui-ci pouvait susciter au moins deux types de critiques. À côté de critiques positives visant à construire, sur un socle philosophique différent, une autre théorie de l'ἔχειν que celle d'Aristote, durent se développer des attaques purement négatives. De type éristique, celles-ci cherchaient surtout à ne rien laisser debout de l'enseignement du Stagirite[1]. C'est assurément dans un contexte de ce genre, marqué par la concurrence entre les écoles et les attaques contre les *Catégories* d'Aristote, qu'il faut comprendre l'entreprise de Boéthos. De fait, Simplicius affirme que Boéthos a critiqué la doctrine stoïcienne de l'« avoir », qui assimilait celui-ci à l'« être disposé », πως ἔχειν. Voici en effet comment il introduit le développement qu'il attribue à Boéthos[2] :

> Alors que les gens du Portique jugent bon de réduire l'avoir (τὸ ἔχειν) à l'être disposé (εἰς τό πως ἔχειν), Boéthos apporte la contradiction, jugeant qu'il ne faut le réduire ni à l'étant disposé ni aux choses relatives à quelque chose, mais qu'il s'agit d'une catégorie propre.

Nous pensons donc que Boéthos répondait à une critique d'inspiration stoïcienne à la liste d'Aristote, puis à une critique plus générale, déniant toute pertinence à l'autonomie de la catégorie aristotélicienne en vertu de sa réductibilité à la relation, πρός τι. Tentons dès lors de reconstruire les deux aspects de la réponse de Boéthos : contre la doctrine stoïcienne assimilant l'ἔχειν au πως ἔχειν et contre la réduction de l'ἔχειν au πρός τι.

Les stoïciens auraient rangé l'avoir (ἔχειν) sous leur troisième « catégorie », le « fait d'être disposé » (πως ἔχειν). Peut-être ont-ils ainsi

1. Nous reprenons ici une typologie déjà avancée par Simplicius, *In Cat.* 1.18-2.5.
2. Simplicius, *In Cat.* 373.7-9 (= *S.V.F.* II, 401).

cherché à en proposer, contrairement à Aristote, une définition unitaire. De fait, une trace de critique ancienne en ce sens paraît affleurer dans un texte des *Entretiens* d'Épictète. Cherchant à montrer ce qu'est la liberté, Épictète dépouille son interlocuteur de tout ce qu'il croit — à tort — « avoir »[1] :

> — Quand tu désires que ton corps conserve son intégralité, cela dépend-il de toi, ou non ? — Non, cela ne dépend pas de moi. — Et quand tu désires qu'il soit en bonne santé (ὑγιαίνειν) ? — Cela non plus. — Et qu'il soit beau ? — Cela non plus. — Mais qu'il vive et meure ? — Cela non plus. — Par conséquent, ton corps est d'emprunt et redevable à quiconque est plus fort que toi ? — Soit. — Et ton champ (τὸν ἀγρόν), dépend-il de toi de l'avoir quand tu le désires, pour autant que tu le désires et tel que tu le désires ? — Non. — Et tes esclaves ? — Non. — Et tes manteaux (ἱμάτια) ? — Non. — Et ta petite maison (οἰκίδιον) ? — Non. — Et tes chevaux ? — Rien de tout cela. — Et si tu désires que tes enfants vivent toujours, ou ta femme (τὴν γυναῖκα), ou ton frère, ou tes amis, cela dépend-il de toi ? — Cela non plus. — N'as-tu donc rien dont tu sois le maître, qui ne dépende que de toi, ou as-tu quelque chose comme cela ? — Je ne sais pas [...]. Ma main (ἡ χείρ) n'est-elle pas à moi ? — C'est une partie de ta personne, mais, par nature, c'est de la boue, elle peut être empêchée ou contrainte, elle est esclave de tout ce qui est plus fort.

La « santé » (ὑγίεια) et « le fait d'être en bonne santé » (ὑγιαίνειν), chez Aristote, relèvent de la disposition, διάθεσις[2]. Épictète commence donc son argument, parallèlement à la marche du chap. 15 qui lui aussi évoque d'abord états et dispositions, avec deux cas particuliers de διαθέσεις[3]. Il passe ensuite aux deux exemples de « possession » (κτῆμα) mentionnés par Aristote, le « champ » (ἀγρόν) et la « petite maison » (οἰκίδιον), dans lesquels il intercale un exemple de « choses autour du corps », à savoir les « manteaux » (ἱμάτια). Épictète cite ensuite le sens « le plus emprunté » d'Aristote, celui d'« avoir femme » (γυναῖκα) et, après une discussion assez longue que nous n'avons pas traduite, où il revient au thème principal de sa diatribe, il finit en point d'orgue sur l'image la plus frappante : le fait que ma main (χείρ) ne soit pas vraiment mienne, contrairement bien sûr à l'usage d'avoir « comme un membre » évoqué par Aristote. Ainsi, même si certains exemples

1. Épictète, *Entretiens* IV 1, 66-79.
2. Cf. *Cat.* 8, $8^{b}37$ et 39.
3. Certes, Épictète ne cite pas d'exemple d'états (ἕξεις). Mais cette omission est certainement intentionnelle, puisque Aristote, *Cat.* 8, $8^{b}29$-35, mentionne, comme exemple d'états, la science (ἐπιστήμη) et la vertu (ἀρετή), uniques choses qui précisément, pour un stoïcien, ne sont pas d'emprunt. Or la « science » (ἐπιστήμη) apparaît justement, avant notre texte, comme l'unique possession qui nous appartienne en propre (IV 1, 63). En ne retenant implicitement que les états, Épictète va donc montrer que la liste des sens de ἔχειν aurait dû s'arrêter à son premier élément : les ἕξεις, comprises comme les πως ἔχοντα stoïciens.

présents chez Aristote ne sont pas repris par Épictète, et même si la réciproque est également vraie, les deux listes sont assez proches pour qu'on puisse faire l'hypothèse qu'elles ne sont pas sans rapport : Épictète broderait littérairement sur une critique stoïcienne de la catégorie aristotélicienne du ἔχειν. Rien de ce qu'au dire d'Aristote nous « avons » ne nous appartient, hormis l'état de science et de vertu : nous n'*avons* ni nos διαθέσεις (santé, beauté, etc.), ni les vêtements que nous portons, ni nos biens matériels, ni nos familiers (épouse, enfant, etc.), ni même une partie de notre corps aussi *nôtre* que notre main[1].

On comprend dans ces conditions le sens de la critique de Boéthos. Ne pouvant complètement dénier le caractère hétéroclite de la liste d'Aristote, il commence par attaquer l'assimilation de l'« avoir » au πως ἔχειν. L'argument sous-jacent, non transmis par Simplicius, est que si la conception stoïcienne de l'« avoir » est apparemment plus cohérente que celle d'Aristote, elle a moins de vraisemblance quand on y regarde à deux fois. Pour les stoïciens, le sage *a* tout, au sens où seul il sait user de tout : *recte eius omnia dicentur, qui scit uti solus omnibus*[2]. Et s'il sait user de tout, c'est bien sûr parce qu'il est vertueusement disposé. Voilà donc ce qui explique que l'« avoir » — l'« avoir » véritable s'entend — soit, d'après les stoïciens, une *disposition :* le fait d'acquérir cette dernière rend son possesseur propriétaire de tous les biens de l'univers. Il n'y a donc pas à proprement parler contradiction entre le texte d'Épictète et cette doctrine des premiers stoïciens attestée par Cicéron, mais convergence[3]. La seule nuance est tactique, Épictète demandant à son interlocuteur, encore loin d'être un sage, de comprendre que dans son état présent, il n'*a* pas tout, mais rien.

Venons-en maintenant à la seconde réponse de Boéthos, celle qui dénie que l'« avoir » soit un relatif. Simplicius ne nous dit pas à qui il s'opposait, ni même s'il s'opposait à quelqu'un de précis. À titre d'hypothèse, cependant, il nous paraît vraisemblable d'imaginer qu'il répondait à une critique éristique des *Catégories*, tentant de priver la catégorie du ἔχειν de toute légitimité. Cette supposition n'est pas complètement gratuite : Simplicius, un peu plus haut dans son commentaire, cite en effet la critique, par Nicostrate, de l'« avoir », au cours de laquelle ce dernier réduit un par un les sens énumérés au chap. 15 à d'autres catégories. Même s'il est postérieur à Boéthos d'environ deux siècles, Nicostrate

1. Cf. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, t. IX A.-T., p. 14 : « Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? ».

2. Cicéron, *De finibus*, III, xxii, 75. Cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1969, p. 153.

3. Cf. Th. Bénatouïl, « Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe : un paradoxe socratique et ses reprises stoïciennes », *Rursus* 3, 2008, p. 1-17, p. 7 et J.-B. Gourinat, « Les paradoxes stoïciens sont-ils “socratiques” ? (Cicéron, *Lucullus*, 136) », *Antiquorum Philosophia* 10, 2016, p. 47-65, en particulier p. 59-60.

se fonde assurément sur un matériau critique remontant au premier siècle avant notre ère, celui-là même auquel répondait aussi Boéthos[1]. Voici comment, dit Simplicius, Nicostrate « prend à partie » (ἐγκαλεῖ) Aristote[2] :

> Pourquoi as-tu fait figurer, toi[3], les huit significations de «avoir» telles que tu les as énumérées à la fin du livre ? Pourquoi n'as-tu pas éliminé de la présente catégorie les sens d'emprunt, comme font les gens qui divisent un terme aux sens multiples ? Car maintenant, nous ne savons pas ce que peut bien être ce dixième genre des choses recensées. De fait, à s'exprimer avec rigueur, aucun des sens exposés ne signifie «avoir» pris comme un genre.

1. Il ne serait pas impossible que la critique de Nicostrate soit à mettre en rapport avec la doctrine stoïcienne de l'avoir. Car les stoïciens, en voyant dans l'avoir un πως ἔχειν *intransitif*, préparent le terrain à son interprétation comme un πρός τί πως ἔχειν *transitif*. C'est parce que je suis intrinsèquement disposé d'une certaine manière que je peux être disposé d'une certaine manière à l'égard de quelque chose d'extérieur. Toute la doctrine stoïcienne du sage comme propriétaire universel suit de cette connexion entre la troisième et la quatrième « catégorie ». On peut donc parcourir à nouveaux frais l'ensemble des « catégories » stoïciennes à cette lumière : la substance est pénétrée par la qualité corporelle de la sagesse-vertu, qui est un bien (cf. Sénèque, *Ad Luc.* 117 — on notera l'exemple « aristotélicien » du champ, *ibid.*, 117.12) ; cette qualité induit le fait pour la substance d'*être sage*, ce qui est un πως ἔχειν ; et ce fait d'être ainsi disposée induit à son tour pour elle le fait d'être disposée d'une certaine manière à l'égard des objets du monde. Les « *ayables* » (ἑκτά) pouvaient donc, selon le point de vue adopté, se situer à trois niveaux « catégoriaux » : celui des qualités elles-mêmes possédées par la substance — son bien le plus inaliénable, le plus propre —, celui des dispositions induites par ces qualités, et celui des objets extérieurs dont ces dispositions, une fois acquises, affectent aussitôt le statut. On peut gager que c'est à l'intérieur de ce dispositif que s'intégrait le traité de Cornutus Περὶ ἑκτῶν (cf. D. Sedley, « Stoic Metaphysics at Rome », in R. Salles, *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford, 2005, p. 117-142 p. 117-122) : Cornutus devait y critiquer le caractère langagier et rhapsodique de la catégorie aristotélicienne de l'ἔχειν (cf. Simplicius, *In Cat.* 18.26-19.7) et illustrer, par contraste, l'unité intégrée de l'avoir stoïcien. Car celui-ci non seulement appartenait à une catégorie bien définie mais permettait aussi de saisir le fil directeur liant entre elles les quatre « catégories » stoïciennes (ce que les modernes, soit dit en passant, ne paraissent pas avoir signalé).
2. Simplicius, *In Cat.* 368.12-17.
3. Les manuscrits ont ici (368.12) la négation οὐκ, que je ne parviens pas à comprendre. Gaskin, *Simplicius : On Aristotle Categories 9-15*, p. 102-103 traduit ainsi : «Why did you not put the eight significations of having, which you enumerated at the end of the book, [here, in chap. 9] and why» etc. L'ajout entre crochets droits n'a guère de sens, puisque nous sommes en train de commenter le chap. 15 et que le problème n'est pas de *dresser* une liste de huit significations, mais au contraire de la *réduire*. Je conjecture σύ. La mauvaise lecture serait facilitée (et facile) sur un exemplaire en majuscules. L'ἔγκλημα à la seconde personne est par ailleurs si rare dans un commentaire d'Aristote qu'il a pu dérouter le copiste.

Puis, après avoir recopié *in extenso* le chap. 15, Nicostrate poursuit de la manière suivante[1] :

> Parmi ces sens, il a lui-même incriminé le huitième (avoir femme ou mari) au prétexte qu'il n'avoisinait même pas «avoir» à la façon d'un homonyme, mais qu'il signifiait plutôt le fait d'habiter sous le même toit. Le premier relève clairement de la qualité. Car avoir un état ou une disposition ne signifie rien d'autre, dit Nicostrate, si on effectue le passage à la quiddité, que le fait d'être savant ou d'être dans un certain état, ce qui relève de la qualité. Mais aussi avoir une taille, c'est-à-dire être de trois coudées, relève de la quantité. Et le troisième, le quatrième et le septième sens d'«avoir» appartiennent clairement, chacun, au relatif. En effet, dit-il, avoir un manteau, avoir une bague, cela revient à la même chose qu'avoir et posséder une maison, et cela appartient aux relatifs. La possession est en effet possession d'un possesseur et le possesseur possesseur d'une possession. Mais le cinquième sens aussi, à savoir avoir une partie, relève aussi sans ambiguïté des relatifs, dès lors qu'une partie est relative à un tout (sous un autre aspect, cela relève de la catégorie de la substance : si en effet, effectuant le passage, tu dis ce que c'est qu'avoir des pieds ou des mains, tu diras, en toute rigueur de termes, même si c'est inusuel, que c'est le fait d'être pédalisé ou manualisé et, généralement, substantialisé, bien que cela aussi soit inaccoutumé — mais le dialecticien se soucie moins des usages que de la rigueur). Il a donc échoué, dit-il, en n'éliminant pas les autres significations, à nous faire savoir ce que pouvait bien être la catégorie de l'«avoir».

Les deux significations les plus centrales du chap. 15 (le fait de porter comme un manteau ou une bague ; la possession) sont interprétées comme des relatifs. Le rapport partie-tout l'est aussi, et la sixième signification (rapport contenant-contenu), qui est tombée de la citation de Simplicius, était peut-être elle aussi assimilée par Nicostrate à une relation (à moins que ce ne soit à un lieu). Quels que soient les détails, nous en savons donc assez pour comprendre le sens de la seconde réponse de Boéthos : en déniant que le lexique de l'« avoir » n'exprime, en profondeur, que la catégorie de la relation, il affirme l'autonomie de la catégorie de l'« avoir » — ce qui s'accorde bien avec sa dévaluation du relatif préliminaire à son franc rejet de la relation[2].

Reste à se demander quels arguments Boéthos pouvait opposer à l'argument éristique réduisant l'« avoir » au πρός τι. Ceux-ci ont été conservés par Simplicius, qui enchaîne ainsi[3] :

> En effet (γάρ), dit-il, <cette catégorie propre> relève certes du *rapport* (εἶναι … σχετικήν), mais le *rapport* (σχέσιν) se dit éminemment de trois manières, or celles-ci sont homonymes : l'une est de la chose en soi-même et

1. Simplicius, *In Cat.* 368.26-369.14.
2. Cf. *supra*, chapitre IV.
3. Simplicius, *In Cat.* 373.9-18 (pour *In Cat.* 373.7-9, voir *supra*, p. 237).

> en vertu d'elle-même, l'autre est de la chose relativement à autre chose, la troisième d'autre chose relativement à soi-même. Le premier, qui se donne à voir dans la chose en soi-même, est dicté par celui qui possède un certain état, celui qui se met en garde, par exemple ; il a en effet un rapport de lui-même à lui-même. Le deuxième, à autrui, est celui des choses qu'on dit relativement à quelque chose : le père, celui qui se tient à droite, se disent selon un rapport qui n'est pas celui d'une certaine personne elle-même à elle-même, mais à autrui. Le troisième, enfin, est celui d'autrui à soi, celui, par exemple, de la personne armée ou chaussée. Il s'agit en effet de la relation d'autre chose à soi-même, des armes à la personne armée, des chaussures à la personne chaussée.

Le « en effet » qui introduit ce texte est important, car il explique le rapport de la tripartition qui suit aux considérations précédentes. Nous avons affaire à la justification par Boéthos de la distinction de l'« avoir » et du πρός τι (et, simultanément, de la restriction de la discussion à la réponse à l'attaque « éristique », par opposition à l'attaque stoïcienne, jugée sans doute trop invraisemblable pour nécessiter, du moins ici, un long développement). L'argument implicite paraît le suivant : « En effet (γάρ), ἔχειν a beau dénoter (étymologiquement) une σχέσις, cette dernière est homonyme. Elle a trois sens principaux dont seul l'un correspond au πρός τι. En effet, le *rapport* (σχέσις) de soi-même à soi-même est une disposition (κεῖσθαι), celui de soi-même à autrui est une relation (πρός τι, ou σχέσις au sens catégorial restreint de « relation »), tandis que seul le troisième, d'autre chose à soi-même, est un *avoir* (ἔχειν) ». De cette manière, on a détruit l'assimilation du ἔχειν au πρός τι (et, avantage collatéral, réduit les prétentions ontologiques exorbitantes du πρός τι). Le nerf de l'argument, intraduisible en français, consiste à remarquer la polysémie du terme σχέσις, c'est-à-dire à ne pas l'assimiler directement à ce que nous appelons en français « relation » — d'où ma distinction, peu heureuse, entre « *rapport* » en général et « relation » en particulier[1]. Boéthos se sert ici d'une spécificité du grec, qui emploie le verbe ἔχειν avec un adverbe au sens du verbe εἶναι avec l'adjectif (ἔχειν καλῶς = εἶναι καλός). Dès lors que le sens s'y prête, 'ἔχειν + $X_{adv.}$ πρὸς Y_{nom}' signifiera « être disposé de manière X par rapport à Y ». Boéthos peut ainsi distinguer une σχέσις$_1$, qui renverra de manière indifférenciée et homonyme à tous les usages possibles de ἔχειν, y compris l'usage standard avec complément d'objet direct (« avoir quelque chose »), d'une σχέσις$_2$, renvoyant spécifiquement à l'usage adverbial naturellement apte à exprimer les relations.

1. Gaskin, *Simplicius : On Aristotle Categories 9-15*, p. 108, traduit σχέσις au sens général par « relative disposition » et σχετική par « *relatively dispositional* ». L'anglais est assez obscur pour recouvrir les trois sens homonymes, mais le cas, on le voit bien, est désespéré pour l'helléniste contemporain.

Cette stratégie est quelque peu artificielle du fait qu'à l'époque où Boéthos écrit, le terme σχέσις est naturellement compris comme dénotant non pas un « fait d'ἔχειν » indifférencié, mais bel et bien la relation[1].

Boéthos n'en reste pas là. Soit qu'il n'ait fait jusqu'à présent que mentionner une réponse déjà existante (on songe à Andronicos), soit qu'il en soit l'auteur mais qu'il n'y adhère pas complètement, il suggère, dans les lignes suivantes, une nouvelle façon de contrer l'assimilation de l'ἔχειν au πρός τι[2] :

> Mais ne serait-ce pas plutôt, dit Boéthos, qu'«avoir» a plusieurs significations : d'une part, ce qui a même acception qu'avoir quoi que ce soit (que ce soit un membre, un terrain, ...), qui précisément revient sans doute au sens du terme figurant tel quel ; d'autre part, ces significations-là, qui sont multiples et qui diffèrent dans la composition. Selon en effet qu'on fait figurer «champ», «père» ou «membre», on produit la différence. De cette signification de l'avoir en relève une autre, que l'on assigne en propre au fait d'être propriétaire. Si donc on institue la catégorie selon la première signification, le fait d'être prudent, d'être sage, d'être en bonne santé se laissera réduire à cette catégorie (être prudent, c'est en effet avoir la prudence), mais s'en affranchira la catégorie de l'agir et du pâtir et s'en séparera aussi la catégorie du relatif à quelque chose. Si en effet le possesseur relèvera certes du relatif à quelque chose, le fait de posséder relèvera néanmoins de l'avoir ; de même, le père relèvera du relatif à quelque chose, tandis que le fait d'être père résidera dans celui d'avoir un fils. Mais si l'on institue la catégorie selon la seconde signification, les autres significations de l'avoir se réduiront aux autres catégories, tandis que seul le fait d'être propriétaire d'une certaine possession relèvera de celle-ci. Voilà donc pour les choses que nous voulions rapporter et les propos du noble Boéthos.

La stratégie de Boéthos consiste ici à diviser les sens (σημαινόμενα) de ἔχειν, qu'on prendra soin de bien distinguer de la catégorie de l'ἔχειν dont nous sommes en train de nous enquérir. Ces sens s'organisent d'après Boéthos sur deux niveaux, quelque chose comme un rapport genre-espèce qui serait pour l'instant exclusivement lexical ou formel, vide de toute décision ontologique. Sur ce plan verbal, suggère Boéthos, on doit distinguer un ἔχειν générique de la profusion des significations spécifiques qu'Aristote recense au chap. 15. La différence que chacune de ces significations comporte est produite par le type de nom que l'on

---

1. On manque à vrai dire d'une étude lexicale sur σχέσις dans l'histoire de la philosophie antique. Pour des premiers éléments, voir Hoffmann, « les catégories ΠΟΥ et ΠΟΤΕ », p. 231-235. Nous avons suggéré *supra*, chapitre IV, p. 211, que l'innovation terminologique avait dû être motivée par la nécessité de penser quelque chose comme la notion de *relation*, par opposition à celle de *relatif*.

2. Simplicius, *In Cat.* 373.18-32.

accole à ἔχειν. La catégorie du ἔχειν, poursuit Boéthos, peut être instituée soit au niveau de la plus grande généralité lexicale, soit au niveau de la moins grande généralité lexicale, c'est-à-dire des significations spécifiques. Si c'est au niveau de plus grande généralité lexicale, toutes les significations recensées par Aristote (ce sont elles que désigne, en *In Cat.* 373.20-21, l'expression τὰ δὲ πλείω ἐκεῖνα καὶ ἕτερα) dessineront la carte des sous-classes — des espèces ontologiques, donc — de la catégorie. On évitera alors la contamination de la catégorie de l'ἔχειν par celle, entre autres, du πρός τι, en vertu de la distinction du verbe « avoir » et du sujet de ce verbe. Celui-ci relèvera du πρός τι, celui-là de l'ἔχειν[1]. L'attaque éristique est donc déboutée et, avantage collatéral, la relation (σχέσις) détruite. Si, alternativement, c'est au niveau de moindre généralité lexicale que l'on situe la catégorie (et il n'y a pas de troisième possibilité), il faut légèrement compléter l'argument de Boéthos en rappelant, tout d'abord, *l'unicité* de la catégorie. Il ne saurait y avoir plus d'une catégorie pour une notion donnée. Autrement dit, lorsqu'Aristote propose d'ériger une certaine notion en catégorie, soit il se trompe et cette notion n'en est pas une, soit il a raison et il n'y en a qu'une seule. Mais il ne peut se tromper en oubliant une *autre* catégorie de même nom. Cette prémisse implicite fonctionne ici à plein. Si la catégorie se situe au niveau des espèces lexicales, et non de leur genre, alors, en vertu du principe d'unicité catégoriale, il faudra la rattacher à *une et une seule* parmi elles. Ce sera, affirme Boéthos, à ἔχειν au sens de « être propriétaire » (κρατεῖν, κράτησις) qu'il faudra le faire. On devra alors certes subsumer les autres espèces lexicales sous d'autres catégories, puisqu'elles sont co-spécifiques, donc par définition non subordonnées, à la κράτησις ἐπικτήτου τινός, mais cette dernière représentera assurément une catégorie autonome et consistante de l'ἔχειν. Il est donc faux, également ainsi, de prétendre que ἔχειν ne soit que l'expression d'un πρός τι. Conclusion (non formulée) : comme ἔχειν ne se ramène à la relation ni si l'on fixe la catégorie au niveau lexical supérieur ni si on la fixe au niveau inférieur, ἔχειν ne se ramène pas à la relation. La critique éristique est donc réfutée.

Cet argument appelle plusieurs remarques.

1) Tout d'abord, si notre reconstitution de sa structure argumentative est correcte, nous ne savons tout simplement pas quelle était l'interprétation fournie par Boéthos du chap. 15 des *Catégories*. L'argument devient en effet *ad hominem*. Il suffit à Boéthos que l'on accorde

1. On notera l'écho de la phrase « être prudent, c'est en effet avoir la prudence » (373.25-26) avec Sénèque, *Ad Luc.* 117.11-12. Derrière l'écho de façade, cependant, Boéthos déploie un anti-stoïcisme foncier : « avoir la prudence » devient chez lui une catégorie, tandis que, chez les stoïciens, il s'agissait de la formulation d'un état de chose, un λεκτόν : le *fait-que-la substance-est-prudente*.

le bien-fondé *lexical* de la liste d'Aristote et l'hypothèse que la *catégorie* de l'ἔχειν est indexée, d'après le Stagirite, *à un niveau ou à l'autre* de cette hiérarchie lexicale. Boéthos se fait alors fort d'exhiber, quelle que soit la doctrine authentique d'Aristote (ἔχειν générique ou spécifique), l'irréductibilité de la catégorie ainsi comprise à une simple relation.

2) Alors qu'Aristote n'est pas avare de significations lorsqu'il commente le sens de ἔχειν, il ne mentionne pourtant pas celui d'« être propriétaire ». Le terme κρατεῖν est absent des *Catégories*, et il n'est pas employé ailleurs en ce sens précis par Aristote. Le terme sémantiquement le plus voisin, au chap. 15, est celui de « possession », κτῆμα. La racine du verbe κτάομαι est d'ailleurs couplée avec celle du verbe κρατεῖν dans l'expression de Boéthos κράτησις ἐπικτήτου τινός (373.31).

3) Tous ces signaux pointent vers une même entreprise d'aménagement de la lettre aristotélicienne. Comme on l'a vu, les deux passages *Cat.* 2ᵃ3 et 11ᵇ13-14 donnent, comme exemple d'« avoir », « être chaussé » et « être armé ». Toute la question semble avoir été, à époque ancienne, de concilier ces deux exemples et le chap. 15, c'est-à-dire de décider s'il fallait adopter une lecture restrictive ou non de ces textes. La lecture restrictive consiste à ne reconnaître comme *catégorial* que le sens de *Cat.* 2ᵃ3 et 11ᵇ13-14. La lecture lâche consiste à interpréter ces deux textes comme de simples exemples, présupposant une catégorie de l'« avoir » beaucoup plus étendue. Archytas et Simplicius, dans le passage cité plus haut, optent pour la lecture restrictive. Boéthos adopte une position plus complexe, pour deux raisons. Il se peut, tout d'abord, qu'il ne fermait pas la porte à la lecture lâche. Ensuite, il affirmait que même en cas de lecture restrictive, ce n'était pas, à proprement parler, le sens de *Cat.* 2ᵃ3 et 11ᵇ13-14 qui devait être reconnu, mais plutôt celui de l'« avoir » ὡς κτῆμα. Selon cette *autre* lecture restrictive, les exemples « être chaussé » et « être armé » étaient, tout simplement, mal choisis.

4) On décèle un écho lexical assez net entre le texte où Simplicius, commentant Archytas, mentionne le *Théétète*, et la citation de Boéthos. La caractérisation de l'avoir dans le premier texte comme πρὸς ἄλλο εἰς ἑαυτὸ κράτησιν (*In Cat.* 366.21) utilise le terme central de la reformulation de Boéthos. Il apparaît donc assez probable que Simplicius s'appuie, pour justifier une doctrine (la réduction de la catégorie de l'avoir au fait d'« avoir sur soi », de « porter ») opposée à celle de Boéthos, sur le texte de ce dernier. Si cette hypothèse est exacte, on comprendrait dans sa genèse l'incohérence de l'argument de Simplicius que nous notions plus haut. Les choses se seraient passées de la manière suivante. Boéthos, pour construire sa doctrine de la κράτησις, citait le passage du *Théétète* pour s'y opposer. « Avoir », aurait-il dit, contrairement à ce que prétend Platon, n'est rien d'autre que « être propriétaire de ». Du moment qu'on a attrapé les colombes sauvages et qu'on les a placées dans le pigeonnier, non seulement on les possède, mais on les *a*. Simplicius veut au contraire

se servir de cette citation pour justifier la lecture restrictive de 2^a3 et de 11^b13-14. Ce faisant, il conserve de Boéthos l'idée que la κράτησις est le critère propre de l'« avoir », mais oublie que le texte de Platon dit littéralement le contraire, à savoir qu'il ne suffit pas d'être ἐγκρατής pour « avoir ».

5) Si Boéthos, comme il nous paraît probable, est l'auteur qui a introduit la notion de κράτησις pour expliquer ἔχειν, ce choix s'expliquerait bien par le contexte philosophique qui est le sien. Les stoïciens, ramenant la possession véritable à une disposition (πως ἔχειν) du sage et, par conséquent, à son ἐγκράτεια morale — à un principe hégémonique en pleine possession de ses moyens, comme nous dirions en français — avaient sans doute déjà mis le κρατεῖν au centre du jeu. La riposte de Boéthos consiste uniquement à révoquer en doute cette doctrine hyperbolique et métaphorique (de son point de vue, bien sûr) de la propriété privée, pour réaffirmer les droits catégoriaux d'un κρατεῖν plus aristotélicien, plus proche du sens commun (pour ne pas dire petit-bourgeois) : nous n'*avons* (ἔχειν), quoi qu'en disent les métaphores théâtrales et emphatiques de Chrysippe[1], que les *possessions* (κεκτῆσθαι) dont le droit nous garantit la *propriété* (κρατεῖν) exclusive et légitime. Dans cette articulation inédite des trois concepts réside toute la reformulation de l'« avoir » proposée par Boéthos.

6) Si Boéthos a favorisé ce sens *spécifique* du ἔχειν, c'était aussi sans doute parce qu'il dévaluait à sa manière — subtilement — cette dernière catégorie, trop peu « matérialiste » à son goût. Sa position n'irait pas en effet sans une certaine dose de paradoxe : l'« avoir » existe bel et bien, mais c'est une catégorie plus juridique que naturelle — ou, pour se garder d'anachronisme, naturelle en tant que régissant les sociétés humaines. Dans cette hypothèse, « être père » s'identifiait de son côté au prédicat relationnel « père » et se laissait reconduire au soubassement biologique de la génération. Autrement dit, Boéthos n'avait pas besoin de choisir le sens *générique* du ἔχειν pour détruire la relation — sens générique où, si l'on peut dire, la σχέσις comme *avoir* se substituait au λεκτόν qu'eût été la σχέσις comme *relation* (en vertu de l'équivalence entre « être père » et « avoir un fils »). Il était même avisé, au fond, de ne pas adopter cette stratégie, qui lui aurait immanquablement fait courir le risque de devoir reconnaître la réalité de la relation — ce qu'il cherchait par-dessus tout à éviter — sous le déguisement transparent (car dénoncé par l'identité d'appellation : σχέσις) de l'avoir.

1. Cf. Cicéron, *De finibus*, III, xx, 67.

§ 5. Le mouvement : fr. 36

Le dernier fragment de Boéthos sur les petites catégories conservé par Simplicius porte sur le mouvement et le repos. Le mouvement (κίνησις), comme on sait, n'est pas une catégorie aristotélicienne. Il s'agit pour Aristote non pas d'expliquer ce qu'est le mouvement, mais d'en proposer une classification en sous-espèces[1]. Ce qui veut dire, en particulier, faire droit à l'existence d'un mouvement spécifique d'altération — mis en péril par les conceptions géométrisantes du monde de Démocrite et de Platon. Un contre-argument à cette autonomie de l'altération apparaît néanmoins avec la difficulté suivante : alors que dans le cas de tous les autres mouvements, la contrariété (15^b1 : ἐναντίον) générale du mouvement (κίνησις) au repos (ἠρεμία) se double d'une contrariété entre deux types de mouvement — la génération étant contraire à la corruption, l'augmentation à la diminution, le mouvement vers le haut au mouvement vers le bas — une telle contrariété est moins évidente dans le cas du « mouvement restant » (15^b6), à savoir l'altération. Et pourtant, ajoute Aristote, il est légitime de postuler aussi dans ce dernier cas une opposition entre altération et « repos qualitatif », ainsi qu'entre deux altérations entre deux états contraires (15 $^b9$ et $^b14$: εἰς τὸ ἐναντίον). L'autonomie du mouvement qualitatif est donc sauve.

Aristote ayant traité un peu plus haut des différentes formes d'opposition (ἀντικεῖσθαι), et la contrariété (ἐναντίον) étant l'une d'entre elles[2], les commentateurs anciens ont évidemment interprété de manière rigoureuse la mention de la contrariété apparaissant dans la discussion de l'altération. S'est donc posé à eux le problème du statut du repos (ἠρεμία) : en quel sens Aristote peut-il écrire (15^b1) que le « mouvement » s'oppose au « repos » comme un contraire à un contraire ? Car il apparaît bien plus naturel de considérer le repos comme une privation (στέρησις) ou une négation (ἀπόφασις) du mouvement, que de traiter de ces deux notions comme si elles étaient des contraires. La citation de Boéthos par Simplicius apparaît dans la discussion de ce problème.

Avant d'introduire Boéthos, Simplicius a mentionné la position de Jamblique et celle de Plotin. Ceux-ci n'ont pas hésité à corriger Aristote sur ce point. Pour Jamblique, Aristote s'est mal exprimé : il a parlé, à tort, de « contraire » là où il aurait dû parler de *privation* (στέρησις)[3]. Quant à Plotin, il a affirmé à la fois que le repos était une *négation* (ἀπόφασις)

1. Cf. *Cat.* 14, 15^a13-$^b16$.

2. Aristote, plus précisément, en a distingué quatre : « soit à la façon des relatifs, soit à la façon des contraires, soit à la façon de la privation et de l'état, soit à la façon de l'affirmation et de la négation » (*Cat.* 10, 11^b17-19).

3. Cf. Simplicius, *In Cat.* 433.14-15.

du mouvement et que le mouvement n'était pas une négation du repos, justifiant ainsi son propos[1] :

> Mais Plotin remarque que le repos est la négation du fait de se mouvoir, raison pour laquelle le repos n'est pas non plus dans un autre genre. S'étant ensuite demandé pour quelle raison il ne se produit pas aussi que le mouvement soit la négation de l'arrêt[2], il dit que c'est parce que ce qui transporte quelque chose là-bas, c'est le mouvement ; et que c'est parce que le mouvement est un travail, qu'il y a quelque autre entité que le substrat, active et comme poussant ce dernier, accomplissant de soi mille opérations, y compris la destruction, tandis que le repos de chaque être, n'étant rien d'autre à part lui, signifie seulement qu'il ne possède pas de mouvement. En revanche, dit-il, dans le cas des intelligibles, il n'en va pas de la même manière, du fait que l'un ne supprime pas l'autre, mais ils sont tous les deux présents en même temps, et le mouvement et l'arrêt.

Simplicius mentionne Boéthos immédiatement après. Pourtant, la citation qu'il en donne paraît en décalage avec ce qui précède. Boéthos semble en effet répondre non pas tant à la question de l'espèce d'opposition en jeu dans celle du mouvement et du repos, mais à celle, différente, du statut ontologique du repos[3] :

> Boéthos, en revanche, tout en ne jugeant pas bon que le repos opposé au mouvement selon la qualité soit une qualité, ni le mouvement selon la grandeur une grandeur, ni le mouvement selon la substance une substance (il dit que cela ressort manifestement du mouvement selon le lieu : il est en effet absurde d'appeler «lieu» le fait de se reposer dans un lieu) ...[4]

Pour tenter de percer le sens de ces remarques énigmatiques, il faut ici encore partir de la tradition stoïcienne. Nous sommes mal informés sur l'analyse que les anciens stoïciens proposaient du mouvement. Nous savons pourtant que Chrysippe a composé un traité Περὶ κινήσεως en au moins deux livres dont Stobée a conservé une doxographie[5] :

> *De Chrysippe*. Mais Chrysippe dit que le mouvement est le changement selon le lieu, soit en totalité soit en partie, ou le déplacement à partir d'un lieu, soit selon la totalité soit selon une partie. Et autrement : le mouvement est le déplacement selon le lieu ou la figure. Et il dit que le

1. Simplicius, *In Cat.* 433.20-27. Cf. Plotin, VI 3 [44], 27.
2. Notons cependant que, contrairement à ce que semble impliquer ici Simplicius, pour Plotin, la στάσις n'est pas un genre du monde physique. L'ἠρεμία n'est pas une στάσις des phénomènes naturels.
3. Simplicius, *In Cat.* 433.28-31.
4. Pour la suite du texte, voir *infra*, p. 250. Je ne ponctue pas la phrase comme Kalbfleisch. Selon moi, le sens de l'opposition à Plotin porte sur ce qui suit, tandis que la partie de la phrase que nous venons de traduire décrit en quoi *s'accordent* Boéthos et Plotin.
5. *S.V.F.* II, 492.

> transport céleste est un mouvement vif. Et il dit que la station est, sous un certain aspect, comme l'absence de mouvement du corps et, sous un autre aspect, comme l'arrêt du corps à l'identique et pareil à soi maintenant et auparavant (μονὴν δὲ τὸ μὲν οἷον ἀκινησίαν τοῦ σώματος, τὸ δ' οἷον σώματος σχέσιν κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως νῦν τε καὶ πρότερον). Et il dit que le mouvement et la station se disent de plusieurs façons, raison pour laquelle on donne de nombreuses définitions conformément à chaque signification. Les mouvements primordiaux sont deux, le droit et le courbe. Lorsque ceux-ci se mélangent de multiples façons, sont engendrés de nombreux mouvements, qui diffèrent entre eux.

Un écho de ces considérations se retrouve dans un fragment d'Apollodore[1] :

> Apollodore, dans son *Traité de philosophie naturelle*, dit que le mouvement est un changement selon le lieu ou la figure, soit en totalité soit en partie, tandis que l'arrêt (σχέσιν) est la contention (συνοχήν) selon le lieu ou la figure, c'est-à-dire le fait de se maintenir tel (τὸ ἴσχεσθαι τοιοῦτο).

On sait en outre, par plusieurs développements de Sextus Empiricus, que les stoïciens ont admis, pour résoudre l'aporie de Zénon d'Élée contre la possibilité du mouvement, qu'un même corps, lorsqu'il est en mouvement, occupe à l'instant *t* un intervalle de lieu infinitésimalement plus grand que lorsqu'il est au repos[2]. Même si les sources sont silencieuses, on peut imaginer quelque chose comme une « microdilatation » tonique du corps en mouvement (une sorte de mouvement de reptation, par dilatations et contractions successives ?). Quoi qu'il en soit, le mouvement n'est pas un être indépendant du corps en mouvement. C'est sans doute, pour lui, un agir, qui le caractérise comme disposé d'une certaine manière, πως ἔχον. Le mouvement repose sur une dilatation infinitésimale et, par opposition, le repos est le corps lui-même à l'état pur, non infinitésimalement dilaté.

On peut donc dire, dans un tel cadre, que le fait d'être au repos, pour un corps, consiste à occuper activement le lieu qui est le sien et à être activement soi-même. Il y a une sorte *d'identité*, imputable au fait que ce que la tradition a dénommé les « catégories » stoïciennes *ne sont pas* des catégories, mais un emboitement de déterminations de la substance corporelle *elle-même*, entre le fait, pour un être, d'être (activement) ce qu'il est, et celui de ne pas se déplacer localement. Être localement au repos, ce n'est pas ne pas varier selon le lieu, c'est ne pas varier selon la substance prise dans son rapport au lieu. En revanche, pour un

1. *S.V.F.* III, p. 260, fr. 7.

2. Cf. Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens* X, § § 123-141 et *Esquisses Pyrrhoniennes* III, § § 78-80. Pour une analyse de cette thèse stoïcienne paradoxale, voir M. J. White, « Zeno's Arrow, Divisible Infinitesimals, and Chrysippus », *Phronesis* 27, 1982, p. 139-254.

aristotélicien pensant dans le système des *Catégories*, cela revenait à assimiler le repos selon le lieu à un lieu — puisque la notion d'activité auto-conservatrice *de la substance* quant au lieu ne pouvait qu'être affadie, à savoir comprise comme une activité conservatrice du lieu de la substance. Ce contresens quant aux « catégories » stoïciennes explique peut-être — c'est du moins ma suggestion — que Boéthos juge opportun de réfuter la thèse fantôme selon laquelle le repos local est un lieu.

Quel est le sens de la dualité que Chrysippe introduit dans sa définition du repos (μονή) ? Pourquoi juxtaposait-il absence de mouvement (ἀκινησία) et activité de contenance (σχέσις) ? Il devait s'agir, dans son esprit, de dépasser la première caractérisation : le repos d'un corps n'est jamais *seulement* l'absence de mouvement, mais c'est une absence de mouvement causée par une action dynamique de contention. Chrysippe se serait par là opposé à une interprétation, d'obédience aristotélicienne, selon laquelle le repos n'est rien d'autre que l'absence de mouvement. Dans le cadre du stoïcisme, le mouvement est certes, en tant qu'acte, le propre du corps, mais le repos est à expliquer comme un autre type d'acte. Il existe positivement, ce n'est pas le simple négatif du mouvement.

Comme souvent, Boéthos retourne contre les stoïciens leurs propres armes. Il accepte de Chrysippe la thèse selon laquelle le repos ne saurait être simplement l'absence de mouvement et en cela, il s'oppose à Aristote. Il refuse en revanche de définir le repos, aussi bien que le mouvement, en termes dynamiques. La définition reste purement cinématique. Voici le rapport de Simplicius (suite du texte traduit *supra*, p. 248)[1]. Boéthos, dit-il, à la différence cette fois de Plotin,

> n'admet cependant pas non plus que les repos soient les négations des mouvements qui leur correspondent : le fait, selon lui, de se reposer et celui de se mouvoir sont une relation à la fois au temps et à l'espèce selon laquelle quelque chose se trouve en mouvement ou en repos. Le temps semble en effet, dit-il, avoir une nature telle qu'il s'écoule sans cesse et se transforme en des états divers. Pour cette raison, il s'étend en accompagnant tout mouvement et tout repos. Aussi le mouvement est-il dans une relation identique à la fois au temps et au lieu (dans le cas du transport, par exemple, dit-il, la relation est la même du fait que le procès advient sans cesse en des positions différentes), tandis que le repos, dit-il, est dans une relation contraire selon qu'il s'agit du lieu ou du temps. Si le temps, en effet, n'est jamais le même, le lieu, en revanche, est toujours le même, de sorte que cette relation au lieu et au temps, étant variable, se réalise tantôt comme repos, tantôt comme mouvement. Et dans les autres cas, dit-il, nous tiendrons le même propos : quand le substrat est dans la même relation au temps qu'à la grandeur, il y a mouvement, tandis que quand sa relation au temps est contraire à celle à la grandeur, il y a repos ;

1. Simplicius, *In Cat.* 433.31-434.19.

et il faut tenir le même propos au sujet de l'altération. Par conséquent, dit-il, il ressort manifestement de cela que le repos n'est ni la grandeur elle-même, ni la forme elle-même, ni le lieu lui-même, mais la relation simultanée à chacun d'eux et au temps. Les types de repos sont donc les mêmes que les types de mouvements : dans chaque espèce, en effet, on a montré la contrariété de la relation même, selon qu'il s'agit de choses en mouvement ou en repos. Voilà donc comment Boéthos distingue les choses, avec la perspicacité qui est la sienne. Mais peut-être faut-il dire que ni le mouvement ni le repos ne sont une relation au temps, si du moins le temps est nombre du mouvement.

La stratégie de Boéthos consiste à construire le mouvement et le repos comme des relations de relations — soit, étant donné sa conception de la relation comme simple prédicat relationnel[1], comme des concepts de second ordre. Toute substance première, conçue comme un certain mobile M, a un certain rapport au lieu et au temps, ce que plus tard on exprimera comme ses coordonnées algébriques : $M(x, y, z, t)$. Son rapport au temps $M(t)$ est perpétuellement variant. En revanche, si M est au repos, les trois coordonnées x, y et z sont invariantes et son rapport à l'espace $M(x, y, z)$ est invariant. Si M est en mouvement, alors au moins l'une d'elles varie. Donnons la valeur 1 à la variance et la valeur 0 à l'invariance. Boéthos, traduit dans une terminologie qui n'est évidemment pas la sienne, caractérise respectivement ainsi mouvement et repos :

Mouvement : $(M(x, y, z) = 1 \ \& \ M(t) = 1) \Rightarrow M(x, y, z) = M(t)$
Repos : $(M(x, y, z) = 0 \ \& \ M(t) = 1) \Rightarrow M(x, y, z) \neq M(t)$

Il est instructif de comparer la doctrine d'Alexandre à celle de Boéthos. Alexandre est manifestement gêné par le fait que le mouvement ne soit pas une espèce de la quantité[2]. Il revient à plusieurs reprises sur ce qu'il considère comme une anomalie des *Catégories*. La raison en est que, comme Jamblique et Plotin — même si ce n'est pas *in fine* pour subvertir Aristote — Alexandre voit le mouvement comme un processus menant à un certain accomplissement. Même le transport, dans le cadre d'une doctrine des lieux naturels, est lesté d'une charge ontologique. Dans ce contexte, le mouvement est un processus menant à un plus d'être, tandis que le repos n'est que la négation du mouvement. Encore une fois, il apparaît probable que la thèse de Jamblique (repos comme privation) et celle de Plotin (repos comme négation) étaient préfigurées dans l'exégèse perdue d'Alexandre.

Boéthos a une thèse différente. Il assimile le mobile à la substance première des *Catégories*. C'est donc une substance *déjà là*, qui n'a pas à être davantage « réalisée » ou « accomplie » qu'elle ne l'est déjà. Le lieu

1. Voir *supra*, chapitre IV.
2. Cf. M. Rashed, *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la* Physique *d'Aristote (Livres IV-VIII) : les scholies Byzantines*, Berlin / New York, 2011, p. 94-100.

et le temps sont les seules quantités qui vaillent, ils constituent le milieu où évoluent les substances mobiles. Toute substance possède un double rapport au lieu et au temps, le mouvement et le repos étant chacun un rapport entre ces deux rapports. L'opposition d'Alexandre à Boéthos est donc, sur ce sujet comme sur tous les autres, systématique. Lisant la dynamique d'Aristote à la lumière de sa doctrine de la τελειότης, Alexandre veut donner une véritable consistance au processus menant au surcroît de forme. Il doit donc rompre avec la cinématique indifférenciée de Boéthos, qui ne voit dans le mouvement et le repos qu'un rapport entre la position et le temps d'une substance invariante — que des « épiphénomènes », pour nous rapprocher cette fois de sa propre terminologie[1], du lieu et du temps de la substance première.

§ 6. Les petites catégories : conclusion

On peut, au terme de cette analyse des fragments de Boéthos portant sur les petites catégories, souligner un fait intéressant : Boéthos semble avoir tiré des *Catégories* d'Aristote non seulement une « ontologie » très abstraite, centrée sur les premiers chapitres du traité portant sur la substance première, mais aussi, si l'on peut dire, une « physique » appropriée. Nous en savons certes trop peu pour poursuivre cette hypothèse dans ses détails. Il n'empêche que le fragment de Boéthos sur la position, celui sur le « quand » et celui sur le mouvement et le repos vont dans la même direction : Boéthos a construit, à partir des derniers chapitres des *Catégories*, une théorie physique beaucoup plus neutre, ontologiquement parlant, que celle de la *Physique* et du traité *Du ciel*. Le lieu et le temps sont des axes du réel. Ce sont, en tant que tels, les conditions d'intelligibilité mathématique des substances premières, leur cadre préexistant. Ces substances évoluent dans ce cadre et, en fonction du rapport à l'espace et au temps de leur position, lui-même (par conséquent) mathématique, peuvent être dites en mouvement ou au repos. Le Premier Moteur n'est immobile que parce que l'on ne saurait remonter à l'infini dans la chaîne des mouvements, mais son ἐνέργεια est sans doute davantage une *activité* qu'une *actualité*. L'« avoir » est quant à lui vidé de toute portée ontologique, et tend à devenir une catégorie humaine, d'ordre juridique. Au terme de sa lecture des *Catégories*, Boéthos a donc établi que ce traité, bien interprété, suffit à produire quelque chose comme un *logischer Aufbau der Welt* — ce qui nous permet aussi de comprendre pourquoi la tradition tardive, qui ne comprenait

1. Cf. Simplicius, *In Cat*. 167.10-11 et *supra*, p. 198-200, notre analyse du fr. 29.

plus grand-chose à son ontologie, lui attribuait tout de même encore la thèse qu'il faut commencer l'étude de la philosophie par la physique[1].

Marwan Rashed

1. Cf. *supra*, chapitre I. De manière frappante, on retrouve ainsi l'un des résultats de la démonstration de J. Vuillemin, *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris, 1967, p. 111 [= p. 101 de la *Nouvelle version remaniée et augmentée*, Louvain-la-Neuve, 2008], selon lequel la signification logique des *Catégories* « s'inscrit naturellement dans la métaphysique aristotélicienne, dès qu'on fait intervenir le texte des post-prédicaments ». J. Vuillemin ajoute, *ibid.* : « ce dernier a donc pour fin d'assurer l'unité de la Logique, de la Physique et de la Théologie ».

CHAPITRE VI
LA SYLLOGISTIQUE

Notre connaissance de la syllogistique de Boéthos provient d'un texte de Thémistius transmis uniquement en arabe, intitulé *En réponse à Maxime et Boéthos sur la réduction de la deuxième et de la troisième figure à la première*[1]. Ce texte était déjà connu par une première édition et une traduction en langue française de ʿA. Badawi[2]. ʿA. Badawi avait lu avec soin le manuscrit de Damas, Ẓāhiriyya ʿāmm 4871, mais il n'avait pu utiliser celui de Tashkent, Bibliothèque Universitaire 2385, qui était encore inconnu à l'époque où il avait édité le texte. Or non seulement les deux manuscrits sont indépendants l'un de l'autre, mais celui de Tashkent est bien meilleur. Il suffit de lire l'*explicit* du traité de Thémistius tel qu'il y figure pour comprendre pourquoi : le copiste nous dit que son exemplaire avait été copié à Bassora en avril 938. Cet exemplaire était donc sans doute quasi contemporain du traducteur du grec en arabe, Abū ʿUṯmān al-Dimašqī, et provenait de l'aire culturelle où celui-ci était actif, l'Iraq[3]. C'est sur la base de ces deux manuscrits — les seuls connus — que nous avons à notre tour proposé une édition critique, ainsi qu'une traduction française et une introduction, de ce traité[4]. Ce travail est à la base du présent chapitre.

1. *Maqāla Ṯāmisṭiyūs fī al-raddi ʿalā Maqsīmūs wa-Buwīṯūs fī taḥlīl al-šakl al-ṯānī wa-al-ṯāliṯ ilā al-awwal*. Ce titre ne va pas sans difficulté. Il contient tout d'abord une maladresse, puisqu'à proprement parler, ce sont les *syllogismes* et non les *figures* qui font l'objet d'une réduction. De plus, les deux manuscrits T et D ne s'accordent pas complètement sur son énoncé exact, seul T contenant les mots « et Boéthos ». On pourrait songer à une interpolation tardive dans ce dernier. Cependant, lorsqu'il cite le titre dans l'*explicit*, le manuscrit D présente lui aussi l'énoncé avec « et Boéthos ».

2. A. Badawī, *Arisṭū ʿinda al-ʿArab. Dirāsa wa-nuṣūṣ ġayr manšūra*, Le Caire, 1948, p. 309-325 ; traduction dans id., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1987², p. 180-194.

3. « Sans doute », parce qu'il arrive que les copistes recopient de telles déclarations dans leur modèle. Mais il est peut probable qu'une telle situation se soit reproduite un grand nombre de fois. On peut donc affirmer avec certitude que la copie de Tashkent remonte assez directement au manuscrit de 938. Quoi qu'il en soit, nous avons fait du manuscrit de Tashkent notre témoin principal, lui donnant, autant que possible, la préférence sur celui de Damas.

4. *L'Héritage Aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, 2016, p. 55-149.

Le traité de Thémistius est l'une des très rares monographies logiques de l'Antiquité qui nous soit parvenue dans sa totalité. Comme son titre l'indique, il porte sur la question de la réduction des deuxième et troisième figures à la première, donc, en filigrane, sur la question de la perfection de la première figure, qui a divisé, et divise encore, les commentateurs d'Aristote[1]. Aristote affirme assez abruptement, dans les *Premiers Analytiques*, que les syllogismes catégoriques de la première figure sont parfaits et que les syllogismes catégoriques des deuxième et troisième figures sont imparfaits. Dès l'Antiquité, certains aristotéliciens ont été d'avis qu'il fallait abandonner cette distinction et considérer tous les syllogismes des trois figures comme également parfaits. Le présent traité est le seul qui expose et réfute extensivement cette thèse, qu'il attribue à deux auteurs : Boéthos et Maxime, le contemporain de Thémistius et son rival auprès de l'Empereur Julien. Il s'agit donc non seulement d'une source de premier ordre (et la seule à notre disposition) pour reconstituer la syllogistique de Boéthos mais aussi, comme nous le montrerons dans cette introduction, d'un élément important pour comprendre les tenants et les aboutissants de sa théorie de la substance.

L'authenticité de ce traité ne fait aucun doute, et nous avons déjà eu l'occasion d'attirer l'attention sur l'extrême compétence du traducteur[2]. Abū ʿUṯmān al-Dimašqī est un helléniste distingué, mais c'est aussi un savant : outre ce traité, on lui doit entre autres la traduction des deux *Quaestiones* d'Alexandre d'Aphrodise *De la différence spécifique*, du commentaire attribué à Pappus sur le livre X d'Euclide, du traité d'Alexandre *De la conversion des prémisses*. Autant d'œuvres majeures perdues dans la langue originale. Elles suffisent à dessiner le portrait d'un savant raffiné, intéressé par la théorie de la démonstration, de la division et de la définition.

Comme l'introduction le précise, l'occasion de cet écrit a été fournie à Thémistius par un traité de Maxime. Il est cependant évident que l'originalité de Maxime est faible, voire inexistante[3]. Une partie de la stratégie de Thémistius consiste à laisser voir que son contemporain ne fait plus ou moins que recopier un ouvrage de Boéthos, très probablement celui-là même qui est cité au § 3.1, intitulé *De la démonstration* (*Fī al-burhān* = Περὶ ἀποδείξεως). Il n'y a aucune raison de supposer que cette œuvre était un commentaire des *Analytiques Seconds* d'Aristote :

1. Pour une étude du débat des commentateurs sur ce point, voir J. Barnes, « Boethus and Finished Syllogisms », dans M.-K. Lee, *Strategies of Argument : Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, Oxford, 2014, p. 175-198.

2. Cf. *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin / New York, 2007, p. 55-56.

3. Notons d'ailleurs qu'au dire de Simplicius, *In Cat.* 1.15-16, Maxime, dans son commentaire aux *Catégories*, reprenait « presque tout » (πάντα σχεδόν) à Alexandre.

premièrement parce que la chose n'est pas dite, deuxièmement parce que la question des figures des syllogismes n'avait aucune raison dirimante d'être abordée dans un commentaire des *Analytiques Seconds*[1]. Il paraît plus probable que Boéthos avait rédigé un ouvrage portant sur le thème de la démonstration, intitulé *De la démonstration*[2]. Il devait s'inscrire dans les champs thématiques couverts par *l'ensemble* des *Premiers* et des *Seconds Analytiques* d'Aristote, qu'Alexandre considérait comme un tout[3].

Comme nous l'avons rappelé plus haut[4], aussi bien le titre du ms. de Tashkent (T) que le titre rappelé dans l'*explicit* du ms. de Damas (D) font figurer, à côté du nom de Maxime, celui de Boéthos. Il est difficile de trancher sur l'authenticité de ce second nom dans le titre. Est-ce Thémistius qui a présenté les choses ainsi ? Il aurait alors été abrégé par la tradition. Nous verrons, quoi qu'il en soit, que la présence des deux noms reflète bien la structure de l'œuvre.

§ 1. Paraphrase du traité de Thémistius

Le plan de l'œuvre est, dans ses lignes générales, facile à suivre. Après une introduction générale présentant le sujet — et le lien entre le thème de la perfection et celui de la conversion —, Thémistius (§ 1) commence par proposer quatre arguments en faveur de la primauté naturelle de la première figure. Puis (§ 2), il approfondit sa position en développant l'idée que la première figure est génératrice des deux autres. Il peut alors (§ 3) disséquer et réfuter en détail la position de Maxime. Une fois cette tâche accomplie, il s'attaque (§ 4) au grand inspirateur de son adversaire, Boéthos, dont il réfute la lecture méréologique de la syllogistique aristotélicienne. Dans une dernière partie (§ 5), Thémistius revient sur les deuxième et troisième figures pour en justifier, en dépit de leur imperfection réaffirmée, l'usage démonstratif.

Thémistius, Introduction

Au § 0.1, Thémistius présente le sujet qu'il va traiter. Maxime, nous dit-il, « dans un livre étonnant », a voulu « montrer que les syllogismes prédicatifs dans la deuxième et la troisième figure sont parfaits par soi,

1. Il va cependant de soi que les points d'attache pour des réflexions sur les trois figures ne manquent pas non plus dans ce traité. Voir le chap. I 14 en particulier.
2. Cf. aussi notre commentaire au § 4.1.
3. Cf. Alexandre, *In A. Pr.* 6.13-8.2.
4. Voir *supra*, p. 255, n. 1.

et ne requièrent ni de démonstration ni d'être ramenés à la première figure ». Il faut sans doute comprendre les trois propositions dont se compose le projet de Maxime comme, à ses yeux équivalentes : *parfaits* ssi *ne réquérant pas de démonstration* ssi *ne nécessitant pas d'être ramenés à la première figure*. Cette thèse, nous dit Thémistius, est une innovation dommageable, un artifice moderne. Il faut revenir à la saine doctrine d'Aristote. Celle-ci postule que seuls les syllogismes de la première figure sont parfaits, tandis que les syllogismes des deux autres figures requièrent une démonstration consistant à les ramener à la première figure.

Au § 0.2, Thémistius part de la convertibilité des prémisses. Lorsqu'on convertit les prémisses sur elles-mêmes, on passe d'une figure à l'autre. Si donc on admet la convertibilité, on admet que les trois figures communiquent. Par conséquent, si l'on ne veut pas admettre que les deuxième et troisième figures puissent être produites à partir de la première, il faut se ranger à une thèse radicale, à savoir la non-convertibilité des prémisses (cf. aussi § 3.2). Cette thèse, nous dit Thémistius, n'est d'ailleurs pas inédite : elle a été soutenue par Eubulidès et, d'après les deux manuscrits concordants, « Ménélaüs ». J. Barnes a conjecturé une erreur sur ce dernier nom : Thémistius aurait écrit « Ménédèmos »[1]. J'avais, dans un premier temps, tenté de sauver la lettre transmise en remarquant que le mathématicien alexandrin Ménélaüs avait explicitement rejeté, au début du second livre des *Sphériques*, le raisonnement par l'absurde[2]. Comme celui-ci sert, chez Aristote, à démontrer la E-conversion (cf. *A. Pr.* I 2, 25^{a}15-17), Thémistius ou sa source aurait attribué à Ménélaüs le rejet de la conversion *en raison* de son rejet du raisonnement par l'absurde. Je me range aujourd'hui à la correction de J. Barnes, qui me paraît tout compte fait préférable, aussi en raison du fait que, précisément, « Ménélaüs » était un nom bien connu du traducteur Abū ʿUṯmān al-Dimašqī — puisque celui-ci était l'auteur de l'une des traductions arabes des *Sphériques*[3] —, tandis que « Ménédème » ne l'était pas.

1. Voir Barnes, « Boethus and Finished Syllogisms », p. 187, n. 23 et « Aristotle and Stoic Logic », dans K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, 1999, p. 23-53, p. 27-28. Il s'agirait alors, bien sûr, du philosophe « éristique » Ménédème d'Érétrie.

2. *L'Héritage Aristotélicien*, p. 90, n. 1. Pour le texte de Ménélaüs, voir R. Rashed et A. Papadopoulos, *Menelaus'* Spherics. *Early Translation and al-Māhānī/al-Harawī's Version*, Berlin / New York, 2017, p. 696-697 : « Ménélaüs a dit : Puisque nous avons prouvé les lemmes dont nous avons besoin, revenons maintenant à ce que Théodose a voulu prouver, et démontrons-le par un énoncé général sans recourir en ces choses à l'absurde (*min ġayri an yutasallama fī-hā al-muḥāl*) ».

3. Sur l'existence de cette traduction aujourd'hui perdue, voir Rashed et Papadopoulos, *Menelaus'* Spherics, p. 18-21.

Il n'empêche — et c'est la leçon implicite de Thémistius — qu'une fois quitté le champ de l'éristique, aucun logicien raisonnable ne soutiendra jamais la non-convertibilité des prémisses. Tout aristotélicien devra donc accepter qu'on peut produire chacune des trois figures à partir de chacune des deux autres.

Suit une objection possible : si la communicabilité est symétrique, on peut aussi bien passer de la première figure aux deux autres que de celles-ci à celle-là. Thémistius oppose à cette objection la thèse de la priorité naturelle de la première figure, qu'il traduit en termes de relation de causalité : « il nous faut poser la première figure comme *cause* et *génératrice* des deux suivantes et ne pas poser ces deux-ci comme causes de celle-là ».

Thémistius, § 1

Thémistius, au § 1, propose donc quatre arguments en faveur de la primauté naturelle de la première figure.

Tout d'abord (§ 1.1), parce que la première figure est plus complète. Thémistius nous dit que ce point a été montré (*bayyana-hu*) par Maxime lui-même[1]. Il est difficile de savoir dans quelle mesure on peut ici lui faire confiance. La difficulté avec cette éventualité vient du fait qu'au § 0.1, le traité de Maxime est présenté comme une défense de la *perfection* des deuxième et troisième figures. Il faudrait donc admettre des degrés de perfection. Maxime dirait que les trois figures sont démonstrativement complètes, mais que la première jouit d'une perfection supplémentaire, qu'elle tire d'un autre registre. Peut-être s'agissait-il de la facilité plus grande avec laquelle elle est reçue par l'intelligence.

Le deuxième argument (§ 1.2) est que le moyen terme du syllogisme n'est véritablement intermédiaire — donc véritablement moyen — que dans la première figure. Comme Thémistius ne se prive pas de le remarquer, Aristote lui-même a souligné la coïncidence de la *médiation* causale et de la *position médiane* du moyen terme dans la première figure (absente dans les deuxième et troisième figures — § 1.2.1). Voilà qui suffit à montrer la primauté de la première figure.

Il faut ici affronter une objection, qui a été faite par Maxime (§ 1.2.2). Dans la première figure, la position du moyen terme est certes intermédiaire, donc conforme à son rôle de médiateur causal. Mais elle est aussi, par là-même, moins *simple* que dans les deuxième et troisième figures, où le moyen terme se tient, si l'on peut dire, à l'extrémité des prémisses. La réponse de Thémistius est que cette simplicité est dépourvue de signification logique. Car la force probante des syllogismes valides des

1. Comparer la fin du § 1.2.2.

deuxième et troisième figures ne vient pas de cette position, mais du fait qu'ils sont fondés, soit par conversion des prémisses soit par un raisonnement par l'absurde, sur un syllogisme de la première figure. C'est cela seul qui explique le nombre et la structure des syllogismes valides dans les deux dernières figures.

Le troisième argument consiste lui aussi dans le retournement d'un argument proposé par Maxime (§ 1.3). Celui-ci s'appuyait sur le fait que les trois figures sont « naturelles », que la nature, selon un axiome bien connu de l'aristotélisme ancien, ne fait rien de vain ni de déficient, pour conclure que les trois figures ne sont ni vaines, ni déficientes. Partant, elles sont parfaites. Thémistius répond en deux temps. Tout d'abord, dit-il, il est faux que les trois figures sont « par nature » au sens où elles seraient un produit naturel. Car c'est bien de l'art humain, et non de la nature, qu'elles procèdent. Si cependant on adopte un sens plus faible de « par nature », en disant que les figures « empruntent chez nous la voie naturelle, et en fonction du besoin qu'on a d'elles, à l'instar des nourritures et des boissons qui sont produites par l'art », nous devons simplement nous demander quelle figure est nécessaire à notre vie d'homme et quelle figure ne l'est pas. Or, dans cet exercice de discrimination du nécessaire et du superflu (Thémistius pense sans doute à une distinction entre le pain et le reste des aliments, l'eau et le reste des boissons), la première figure suffit à nos raisonnements, « puisqu'elle suffit à la démonstration et qu'elle produit toutes les conclusions ».

Le quatrième argument se fonde sur la priorité naturelle de l'affirmation sur la négation, et de l'universalité sur la particularité (§ 1.4). Thémistius se fonde implicitement sur le fait que la conclusion, dans la troisième figure, est toujours particulière et que l'une des deux prémisses, dans la deuxième figure, doit être négative.

Voilà donc, succinctement présentés, les quatre arguments de Thémistius en faveur de la priorité naturelle de la première figure. Rien n'indique, à ce stade, que Boéthos soit la source, même lointaine, de la discussion. Si c'était le cas, il faudrait voir sa marque dans l'argument de la plus grande simplicité structurelle des deuxième et troisième figures (§ 1.2.2) et de la naturalité *équivalente* des trois figures (§ 1.3). En l'absence de confirmation extérieure, cela doit rester, tout au plus, une conjecture.

Thémistius, § 2

Thémistius approfondit sa position au § 2.

Au § 2.1, il souligne que l'implication mutuelle d'existence (A implique B et B implique A) ne contredit pas la priorité naturelle de l'un des deux termes. Cela s'applique au cas des figures. Même si l'on peut

tirer chacune des figures de l'une des deux autres, c'est la première qui est véritablement première. Pourquoi ? Parce que ce sont *ses* traits significatifs du point de vue de la démonstration qui se retrouvent dans les deux autres. On retrouve ainsi l'universalité de la majeure dans la deuxième figure, le caractère affirmatif de la mineure dans la troisième.

D'où la question à laquelle Thémistius répond au § 2.2, celle de l'utilité des deux dernières figures. Pour le faire, il part d'une question de Maxime : « *est-ce que ce qui, de la première figure, produit une démonstration est égal et identique à ce qui, des deux figures qui proviennent d'elle par la conversion de ses prémisses, produit une démonstration, ou bien supérieur, ou bien inférieur ?* ». Très probablement, la réponse de Maxime était que les deux choses étaient égales et identiques. Les deux dernières figures, autrement dit, sont strictement équivalentes à la première du point de vue de l'apodicticité. Il n'y a donc aucune raison, si l'on associe ce fait au premier résultat admis par Thémistius (la possibilité équivalente de passer de toute figure à toute autre), de soutenir la primauté de la première figure.

Thémistius admet lui aussi l'équivalence des trois figures du point de vue de leur force démonstrative. Pour contrer le mouvement de Maxime, il doit donc trouver un moyen de « rendre utiles » les deux dernières figures sans introduire entre elles et la première aucune gradation apodictique. Sa réponse véritable ne viendra qu'à l'extrême fin du traité, au § 5. Pour l'instant, il se contente d'une réponse lâche et simplement analogique : de même que les chasseurs se facilitent la tâche en employant plusieurs armes contre le gibier, de même l'homme de science se facilite la sienne en recourant à diverses figures syllogistiques lorsqu'il conduit ses démonstrations. C'est ainsi que la preuve de l'immortalité de l'âme dans le *Phèdre* n'est pas formellement identique à celle de la *République*. Cet exemple est triplement intéressant : il use d'une comparaison de l'art démonstratif à la chasse, qui est au cœur du platonisme[1] ; il pourrait être spécifiquement conçu pour plaire à Julien, dont les goûts platoniciens sont notoires, et qui était dans le débat avec Maxime l'arbitre à convaincre ; il anticipe le *monobiblon* de Proclus sur le même sujet[2].

Le § 2.3 est assez obscur. La traduction proposée résulte de l'addition d'une négation dans la première phrase[3]. Selon cette reconstitution, Thémistius dénie qu'une indépendance des deuxième et troisième

1. Cf. C. J. Classen, *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern*, Berlin, 1960.

2. Cf. L. G. Westerink, « Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality », dans *Zetesis*, mélanges offerts au Prof. E. de Strijcker, Antwerp / Utrecht, 1973, p. 296-306 et A. Hasnawi, « Deux textes en arabe sur les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme », *Medioevo* 23, 1997, p. 395-408.

3. Le texte transmis devrait être traduit ainsi : « En outre, je n'arrive pas à comprendre comment les deux figures peuvent éviter qu'on n'ait pas besoin d'elles, dès lors qu'elles n'auraient pas besoin de la première figure mais qu'elles feraient elles-

figures à l'égard de la première puisse s'accommoder de leur caractère accessoire et non nécessaire. Si elles sont autonomes, leur existence est *a fortiori* nécessaire.

Le § 2.4 introduit une distinction entre figures en général et modes particuliers. La thèse défendue par Thémistius est que la première figure est « génératrice » des deux autres[1]. Cette terminologie est nouvelle : aucun des anciens (ni Aristote, ni Théophraste, ni Eudème) n'a parlé d'« engendrement » de certaines figures par une autre. Et lorsque les péripatéticiens modernes, Alexandre en tête, ont eu recours à ce terme, ils entendaient bien les figures en général, et non leurs modes particuliers. Ce lexique de l'« engendrement » semble avoir été introduit dans l'exégèse du début d'*A. Pr.* I 23, où Aristote affirmait que les syllogismes des deuxième et troisième figures « deviennent parfaits par les syllogismes universels de la première figure et s'y ramènent » (τελειοῦνταί τε διὰ τῶν ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι καθόλου συλλογισμῶν καὶ εἰς τούτους ἀνάγονται, *A. Pr.* I 23, 40ᵇ18-19). Il visait sans doute à introduire un degré de généralité logique supérieure : non seulement les différents syllogismes des deuxième et troisième figures sont réductibles à ceux de la première, mais la première figure *comme telle* « engendre », c'est-à-dire produit, les deux autres.

L'idée est précisée dans la deuxième section du § 2.4. Les adversaires d'Aristote se fondent sur deux types d'inférences : l'inférence directe, désignée ici comme « preuve de la prédication » (*bayān al-ḥaml* = κατηγορικὴ δεῖξις) et les inférences par réduction à l'absurde. Cette façon de classer les inférences est caractéristique de la logique des commentateurs d'Aristote[2]. Les adversaires s'appuient sur cette division pour dire qu'aucun des types d'inférence ne permet de produire les deuxième et troisième figures à partir de la première. Thémistius ajoute que l'on pouvait s'y attendre, pour deux raisons : (1) Aristote n'a jamais parlé d'un tel « engendrement » ; (2) dans l'esprit des modernes qui ont recouru à ce terme, il ne s'agissait pas d'une déduction propositionnelle, mais d'une dépendance entre ces objets que sont les figures[3]. Une déduction, comme l'a écrit en toutes lettres Aristote, ne peut s'appliquer qu'aux syllogismes eux-mêmes, non à leurs figures.

---

mêmes office de principe ». Il me semble que cet énoncé dit le contraire de ce que l'on attendrait.

1. Sur la génération syllogistique, voir Alexandre, *In A. Pr.* 47.27-48-12. Pour d'autres références, voir J. Barnes, S. Bobzien et al., *Alexander of Aphrodisias : On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*, Londres, 1991, p. 109, n. 41.

2. Cf. J. Lameer, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice*, Leiden / New York / Köln, 1994, p. 40-63.

3. Thémistius définit ainsi ces objets : « … la figure n'est que la possession commune d'une certaine propriété appartenant à ce qui fait le lien entre les deux prémisses ».

Thémistius, § 3

Après le développement consacré à la génération syllogistique, Thémistius s'en prend directement à Maxime (§ 3). Le raisonnement du début du texte est le suivant. Si Maxime veut remporter le débat, il doit établir que les modes des dernières figures sont « plus clairs et plus évidents » que ceux de la première[1]. Mais « si cela ne lui est pas possible », il ne lui reste plus qu'à tenter de prouver la validité des deux dernières figures sans s'appuyer « d'aucune manière » sur la première. Bref, laissant de côté la question de l'évidence, sur laquelle il y a peu de chances de s'entendre, il faudra que Maxime démontre l'indépendance des deux dernières figures à l'égard de la première.

Suit un passage doxographique au sens difficile, où apparaît pour la première fois le nom de Boéthos (fr. 41) :

> De fait, certains, parmi les péripatéticiens anciens, se sont rangés à cette opinion et Boéthos également, au livre II *De la démonstration*, a entrepris de la valider par de nombreux propos, mais la position dont il est parti est son propos qu'il faut, puisque certaines conjonctions ne sont pas découvertes par conversion, qu'elles ne soient pas rendues parfaites par la première figure et qu'elles ne remontent pas aux conjonctions de celle-ci.

Quel est le sens de cette remarque historique ? Et quelle position vise-t-elle à corroborer ? On pourrait tout d'abord imaginer qu'il s'agit de la position standard d'Aristote. Cette lecture rendrait le « De fait » initial plus facile à comprendre, car la phrase qui précède immédiatement affirme la nécessité de recourir à la première figure pour établir les deux autres. Toutefois, cette hypothèse se heurte à des difficultés. Tout d'abord, il paraît étrange que Thémistius ait affirmé que seulement « certains » (*qawm* = τινες) des péripatéticiens anciens ont adopté le point de vue d'Aristote. Il serait plus naturel de n'employer cette désignation que pour évoquer les adversaires. En outre, on verrait mal comment Boéthos pourrait être présenté comme le défenseur de la position standard. Il est plus probable, en somme, que Thémistius dise que certains anciens et Boéthos ont adopté le point de vue opposé à celui d'Aristote. Il semble que Boéthos a conclu (fallacieusement d'après

1. Pour le texte, cf. Barnes, « Boethus and Finished Syllogisms », p. 180, n. 11 et 12. Il traduit : « What *he* must show is this, that the moods of the last two figures are no less clear or evident than the moods of the first figure ». La première correction (« he », *sc.* Maxime, à la place de « nous ») n'en est pas une, puisque l'absence de points diacritiques rend la forme graphique arabe ambiguë. En revanche, la suppression de la négation *laysa* (« ne ... pas ») est plus lourde. On peut imaginer que ce mot a été interpolé par un copiste qui « lisait » déjà, de manière erronée, « nous » à la place de « il ».

Thémistius) du fait que l'on pouvait *découvrir* (*istiḫrāǧ* = εὑρίσκειν)[1] les conjonctions des deuxième et troisième indépendamment de la première au fait que ces figures ne sont pas « rendues parfaites » (*kammala* = τελειοῦν = ἐπιτελεῖν) par la première. Boéthos, autrement dit, confond le fait d'être « rendu parfait » et celui d'être « engendré ». Or ce ne sont pas les modes singuliers qui sont « engendrés », mais les figures en général, et le rôle de la première figure dans la preuve des deux autres ne se résume pas aux réductions par conversion. Thémistius distingue deux cas. Tout d'abord, celui du premier mode de la troisième figure, qui ne produit pas directement par conversion un mode universel de la première figure mais qui, en raison de la spécificité de la conversion de l'universelle affirmative, produit une particulière affirmative, et se ramène donc au *troisième* mode de la première figure (Darii). Ensuite, Thémistius mentionne les preuves apagogiques (« les syllogismes qui sont achevés par l'absurde ») et réaffirme avec Aristote le rôle sous-jacent de la première figure dans cette procédure : les modes de celle-ci n'*engendrent* pas les conjonctions que l'on découvre en recourant au raisonnement par l'absurde, mais ils les *rendent parfaits*.

Au § 3.2, Thémistius réaffirme la liaison intime entre conversion et réduction. Le cœur de son argument est que les conversions sont vaines, voire problématiques, si on refuse la réduction. La dernière phrase de ce paragraphe semble faire allusion à un autre outil que les conversions permettant aux adversaires de manipuler utilement les deuxième et troisième figures. Thémistius n'en dit pas plus pour l'instant, mais les choses commenceront à s'éclaircir au paragraphe suivant.

Au § 3.3, en effet, Thémistius formule une objection qui porte l'essentiel de sa critique : « comment », dit-il, « a-t-il posé que le sens des prémisses négatives converties était identique, tout en considérant que le deuxième mode de la première figure et le premier mode de la deuxième figure étaient différents ? ». Pour comprendre l'enjeu d'une telle critique, il faut commencer par revenir au traitement aristotélicien de la conversion de l'universelle négative AeB. En *A. Pr.* II 5, 58ᵃ27-29, Aristote dit que « c'est la même prémisse, que B n'appartienne à aucun A et que A n'appartienne à aucun B » (ἡ γὰρ αὐτὴ πρότασις, τὸ Β μηδενὶ τῷ Α καὶ τὸ Α μηδενὶ τῷ Β ὑπάρχειν). Mais on se rend compte immédiatement que cette déclaration va à l'encontre de l'esprit de la proposition et de la syllogistique aristotéliciennes. Aristote lui-même d'ailleurs, quelques lignes plus bas, est plus précis, au sujet de la conversion de la particulière. Il écrit en effet (II 7, 59ᵃ10-12) : « Il est cependant nécessaire, si C appartient à quelque B, que B appartienne à quelque C. Mais ce n'est pas la même chose que ceci appartienne à ceci et ceci à ceci » (καίτοι ἀνάγκη,

1. Cf. R. Rashed (dir.), *Lexique historique de la langue scientifique arabe*, Hildesheim / Zürich / New York, 2017, p. 231-232.

εἰ τὸ Γ τινὶ τῷ Β, καὶ τὸ Β τινὶ τῷ Γ ὑπάρχειν. ἀλλ᾿ οὐ ταὐτόν ἐστι τόδε τῷδε καὶ τόδε τῷδε ὑπάρχειν). C'est de cette situation équivoque que partent les commentateurs. Thémistius reproche en quelque sorte à Maxime de suivre la lettre et non l'esprit d'Aristote sur ce point. Et pourtant, reprenant littéralement à son compte la déclaration de 58ª27-29, Maxime n'en tire pas la conséquence immédiate : si le sens de AeB est identique à celui de BeA — et s'il n'y a pas d'ordre préétabli dans l'articulation des deux prémisses — il n'y a alors plus aucun moyen de distinguer entre eux Celarent et Cesare (ni, comme Thémistius l'ajoute à la fin du § 3.3.1, Camestres). Ces deux modes sont en effet identiques modulo conversion. Bref, Maxime est superficiel : il tombe dans le premier piège venu.

La première question que pose cette attaque est de savoir comment Thémistius estime y échapper lui-même. Partisan de la conversion, il ne peut, puisqu'il s'emploie à montrer que Celarent est parfait et que Cesare est imparfait, l'interpréter dans le sens d'une identité pure et simple. Il ne peut tout bonnement soutenir ce qu'il incrimine chez Maxime, à savoir que AeB *a la même signification que* BeA. Il doit donc interpréter la E-conversion comme une double implication matérielle, et non comme une identité pure et simple : AeB *ssi* BeA.

La seconde question est de savoir si, nonobstant l'erreur de Maxime, on peut imaginer un système syllogistique où AeB aurait *la même signification que* BeA. C'est ici que Boéthos entre en scène. Pour *esquiver* (*li-tawaqqi-hi*) la difficulté dans laquelle est tombé Maxime, poursuit Thémistius au § 3.3.2, Boéthos (fr. 42)

> a prétendu que les modes qui n'ont pas besoin de démonstration dans la deuxième figure sont trois et non pas quatre.

Cette phrase est elliptique en l'état, mais tire son éclairage du contexte. Il ne faut sans doute pas voir une allusion, qui tomberait d'on ne sait où, au statut à part, dans la deuxième figure, de Baroco[1]. Thémistius sous-entend plutôt que Boéthos, comme Maxime, interprétait littéralement *A. Pr.* 58ª27-29, mais qu'à la différence de ce dernier, il en tirait une conséquence radicale : *l'identité de signification* de Cesare et de Camestres. Et puisque les deux figures sont, sous un point de vue qu'il nous faudra éclaircir, identiques, les types syllogistiques de la deuxième figure ne sont plus quatre, mais trois. Cette interprétation suppose que la précision « qui n'ont pas besoin de démonstration » n'oppose pas trois syllogismes de la deuxième figure à un quatrième, mais décrit *tout* syllogisme de la deuxième figure. Il se trouve, dit Boéthos, qu'il n'y en a pas quatre, mais trois.

La difficulté d'une telle interprétation est que l'on peut se demander s'il existe dans ces conditions des syllogismes qui *ont besoin* d'une

1. C'est l'interprétation de Barnes, « Boethus and Finished Syllogisms », p. 182.

démonstration. Une réponse pourrait être apportée par un texte nouvellement édité, appartenant à la tradition galénique du *De elementis* (sans qu'on puisse spécifier davantage). Dans un résumé de ce texte attribué, dans l'unique manuscrit où il est transmis, au grand traducteur Ḥunayn b. Isḥāq, nous lisons ce qui suit (= fr. 44)[1] :

> Quant à Boéthos le Sidonien, il était d'opinion que la sensation relève des éléments, et il argumentait à ce propos à l'aide de deux conjonctions qu'il conjoignait. La première consistait à dire que la chose est connue par son semblable et que c'est par la sensation que l'on connaît les éléments, si bien que la sensation est semblable aux éléments. Quant à la seconde conjonction, la première de ses prémisses était la conclusion de la première conjonction, à savoir : la sensation est semblable aux éléments, or ce qui est semblable à la chose relève de la chose, la sensation relève par conséquent des éléments.

L'on pourrait évidemment penser que cet argument de Boéthos provenait d'un traité où celui-ci développait une doctrine matérialiste de l'âme. Nous aurions affaire à une inversion presque ironique de l'argument « par la similitude » du *Phédon*, qui est d'ailleurs celui d'où part Boéthos dans sa critique de l'immortalité de l'âme[2]. Mais le caractère quelque peu schématique des deux syllogismes suggère une autre explication : Boéthos, comme Galien dans son *De demonstratione*, aurait plutôt cherché à clarifier des points de méthode en prenant pour exemples des démonstrations scientifiques véritables[3]. Cette hypothèse pourrait être confirmée par le fait que Ḥunayn b. Isḥāq, l'auteur présumé du texte arabe, avait traduit des portions importantes du *De demonstratione* de Galien. Il y a donc des chances que la citation de Boéthos, sans parallèle connu en grec ni en arabe, provienne de cette source. Quel serait

1. Voir G. Bos et Y. T. Langermann, « An Epitome of Galen's *On the Elements* ascribed to Ḥunayn b. Isḥāq », *Arabic Sciences and Philosophy* 25, 2015, p. 33-78, p. 72 (traduction anglaise p. 57).

2. Voir *infra*, p. 340. La première question, il est vrai, serait de se demander si le « Boéthos de Sidon » en question est le péripatéticien ou le stoïcien. L'écho étroit de *De anima* I 5, 409^{b}23-27 (λείπεται δ' ἐπισκέψασθαι πῶς λέγεται τὸ ἐκ τῶν στοιχείων αὐτὴν εἶναι. λέγουσι μὲν γάρ, ἵν' αἰσθάνηταί τε τῶν ὄντων καὶ ἕκαστον γνωρίζῃ· ἀναγκαῖον δὲ συμβαίνειν πολλὰ καὶ ἀδύνατα τῷ λόγῳ. τίθενται γὰρ γνωρίζειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, ὥσπερ ἂν εἰ τὴν ψυχὴν τὰ πράγματα τιθέντες) constitue, à cet égard, une signature péripatéticienne. Je remercie Franco Trabattoni d'avoir attiré mon attention sur ce point.

3. SYLLOGISME 1 :
(a) le semblable connait le semblable (τὸ ὅμοιον τὸ ὅμοιον γνωρίζει)
(b) la sensation connaît les éléments (ἡ αἴσθησις τὰ στοιχεῖα γνωρίζει)
(c) la sensation est semblable aux éléments (ἡ αἴσθησις ὁμοία ἐστὶ τοῖς στοιχείοις)
SYLLOGISME 2 :
(c) la sensation est semblable aux éléments (ἡ αἴσθησις ὁμοία ἐστὶ τοῖς στοιχείοις)
(d) ce qui est semblable à quelque chose relève de cela (τό τινι ὅμοιον ἐκ τούτου ἐστίν)
(e) la sensation relève des éléments (ἡ αἴσθησις ἐκ τῶν στοιχείων ἐστίν).

alors le point de méthode en jeu ? Il s'agirait de distinguer un syllogisme « n'ayant pas besoin d'être démontré » (ici, le premier) et un syllogisme « ayant besoin d'être démontré », à savoir celui dont la première prémisse est fournie par la conclusion du premier syllogisme. La morale de l'exemple de Boéthos consisterait à dire que si les prémisses d'un syllogisme sont des propositions *immédiatement* vraies, elles suffisent alors à poser la conclusion. Il n'est pas besoin d'une démonstration supplémentaire pour le faire car l'inférence est alors à la fois déductive et immédiate. Si, en revanche, les prémisses d'un syllogisme ne sont pas des propositions immédiatement vraies, mais qu'il faille encore les établir en recourant à un nouveau moyen terme, il faut quelque chose de plus que le syllogisme où elles figurent — à savoir, un autre syllogisme ou plusieurs autres syllogismes — pour être en mesure d'affirmer la conclusion. Dans un tel contexte, « n'ayant pas besoin de démonstration » signifierait par conséquent : « dont chacune des deux prémisses est immédiatement vraie »[1].

Il n'y avait donc, d'après Boéthos, que trois modes, et non pas quatre, dans la deuxième figure. Thémistius ajoute sur ce point, à la fin du § 3.3.2, une dernière remarque : cette thèse rend la dépendance de la deuxième figure à l'égard de la première encore plus forte. Cela confirme l'interprétation que nous venons de proposer : *Cesare et Camestres sont désormais non seulement réductibles, mais même identiques à Celarent*[2].

Cette brève digression historique (visant à dévaloriser Maxime, incapable de comprendre correctement sa source Boéthos) nous aide à reconstituer la doctrine de Boéthos. Si Cesare est indiscernable de

1. Une idée proche semble être exprimée par Thémistius au § 3.5.1 *infra*, lorsqu'il écrit : « Car les syllogismes composés peuvent être réduits aux syllogismes simples, et les simples, s'ils sont complets par soi, n'ont pas besoin de démonstration ».

2. Notons que si nous avons raison, Boéthos devait considérer de même que la signification de Festino, dans la deuxième figure, était identique à celle de Ferio dans la première, ce qui n'est pourtant dit nulle part par Thémistius. Mais ce silence s'explique sans doute du fait que Thémistius stigmatise seulement la thèse de l'identité des modes *à l'intérieur* de chaque figure. Pour ce qui regarde la thèse générale de Boéthos, de trois choses l'une. (i) Soit Boéthos ne conservait comme modes indépendants que ceux dont la structure diagrammatique était identique. Il aurait donc fait un seul mode de Celarent, Cesare et Camestres (et un seul autre mode de Ferio et Festino). (ii) Soit il ne conservait comme modes indépendants que ceux dont la structure diagrammatique était identique *à l'intérieur* de chaque figure. Boéthos maintenait dans ce cas l'existence distincte des trois figures, c'est-à-dire reconnaissait un rôle à la position du moyen terme et tenait la justification de deux syllogismes appartenant à deux figures différentes, comme Celarent et Cesare, pour *quasi*-identique, et celle de deux syllogismes appartenant à la même figure, comme Celarent et Camestres, pour *totalement* identique. (iii) Soit Boéthos maintenait tous les modes et toutes les figures d'Aristote, mais considérait leur seule *justification* comme identique. Dans ce cas, soit (iii.a) il traçait une distinction entre figures soit (iii.b) il ne traçait aucune distinction entre figures.

Camestres, c'est parce qu'il n'y a aucun sens, pour Boéthos, à distinguer AeB de BeA. Boéthos était trop original pour qu'on réduise sa position à un respect servile de la lettre des *Analytiques*. Mais de quoi s'agissait-il alors ?

Un indice des raisons de Boéthos apparaît dans la suite de la réponse, où la notion de *partie* est mentionnée. La phrase est malheureusement difficile. La traduction littérale est la suivante : « Mais comment l'animosité des réfutateurs ne va-t-elle pas s'accumuler contre nous, dès lors qu'une chose existerait comme partie d'une chose sans pour autant lui appartenir ! ». Je ne crois pas que sous la dénomination de « réfutateurs » (*al-muġāliṭīna* = τῶν ἐλεγκτικῶν)[1], Thémistius entende Maxime et Boéthos. La critique serait un peu brutale. Il se réfère plutôt génériquement à des gens capables de déceler la faille dans le discours adverse.

Quelle est donc la faille supposée dans la position de Boéthos et de Maxime ? Leur thèse, formulée dans la critique de Thémistius, est la suivante :

'X *existe comme partie de* Y *mais* X *n'appartient pas à* Y'.

Cette thèse contredit de fait le sens commun. La main est une partie du corps, *donc* la main appartient au corps.

Pourquoi Boéthos et Maxime sont-ils accusés par Thémistius de refuser une telle évidence ? La réponse n'est pas fournie *expressis verbis*, mais elle est claire dans le contexte : les adversaires ont une lecture extensionnelle de la syllogistique d'Aristote. Ils traduisent donc la relation d'appartenance de concept à concept qui la fonde (τὸ Α ὑπάρχει τῷ Β) en une relation d'appartenance méréologique, où s'inversent le sujet et le prédicat (τὸ Β μέρος ἐστὶ τοῦ Α). Cette traduction les obligent à admettre un sens formel de la « partie ». Soit en effet la prémisse AaB « le blanc appartient à tout homme ». Elle devient, exprimée en termes méréologiques (en laissant pour l'instant de côté la question de l'expression de la quantification) : « l'homme est une partie du blanc ». Mais il est ridicule de dire que l'homme, d'une manière ou d'une autre, « appartient » (ὑπάρχει) au blanc, puisque, bien plutôt, « c'est à l'homme qu'appartient la couleur » (et non l'inverse). En conclusion, l'homme « n'est ni une partie de la couleur ni quoi que ce soit de la couleur ».

1. On peut hésiter sur l'original grec de ce terme. Thémistius a pu parler soit de « sophistes » (σοφισταί), soit d'« éristiques » (ἐριστικοί), soit de « réfutateurs » (ἐλεγκτικοί) soit, moins probablement, de « dialecticiens » (διαλεκτικοί). D'abord tenté par la deuxième solution, je penche aujourd'hui pour la troisième, qui me paraît la mieux adaptée au contexte : Thémistius, comme le montre ce qui va suivre, n'entend pas évoquer un sophisme, mais un contre-argument lucide dont il croit lui-même au bien-fondé.

C'est ce divorce entre la signification de la partie et celle de l'appartenance qui déclencherait (à bon droit), écrit Thémistius, la critique des ἐλεγκτικοί. En conclusion partielle, Boéthos doit avoir une interprétation méréologique de la prédication : si « B appartient à tout A », c'est parce que d'une manière ou d'une autre, A doit être une *partie* de B[1].

Cette interprétation trouve une confirmation au paragraphe suivant (§ 3.4.1). Thémistius affirme citer Maxime (« cet homme »), dans ce qui est une réécriture de Cesare : « si le moyen terme existe pour toute chose de l'un des deux termes sans exister pour aucune chose de l'autre, alors, puisque l'un des termes est totalement subsumé par lui et qu'il est totalement distinct de l'autre, alors il se peut qu'on les sépare tous deux totalement l'un de l'autre en raison de sa position relative à chacun d'eux ; car la chose qui se sépare par sa totalité se sépare par toutes ses *parties* ». Il s'avérera décisif, pour comprendre la théorie de Boéthos, de ne pas négliger la formulation en termes de « choses ». Maxime (et très certainement Boéthos avant lui) ne parle pas simplement des termes, mais des *choses* des termes.

Il faut également souligner que Thémistius prête ici à Maxime un rejet radical de la E-conversion. Maxime considérait, de toute évidence, que seule la méréologie est en mesure de nous en fournir le substitut, grâce à la symétrie de la relation « est séparé de par toutes ses parties » (alors que la relation « n'appartient à rien de » n'est pas symétrique). Cette idée, qui pourrait être spécifique à Maxime, sera explicitée au paragraphe suivant.

Au § 3.4.2, Thémistius explicite la façon dont Maxime procède avec les modes de la deuxième figure. Il commence par présenter sa version de Cesare (§ 3.4.2.1) et de Festino (§ 3.4.2.2) en termes méréologiques. Thémistius incrimine Maxime d'employer subrepticement la E-conversion, donc la réduction de la deuxième à la première figure, sous la surface d'un argument apparemment cantonné à justifier, par une considération des parties et des touts, ces deux syllogismes de la deuxième figure. Nous avons donc la confirmation que Maxime reprenait leur argument aux négateurs de la E-conversion : à savoir que la

1. Barnes, « Boethus and Finished Syllogisms », p. 191, arrive à la même conclusion mais juge nécessaire, pour ce faire, de changer le texte concordant des deux manuscrits T et D pour lui faire dire : « the eristics fall upon us once they see that one thing may hold of another without the other being part of it — as colour holds of man but man is not a part of colour ». Selon cette lecture, les éristiques sont vraiment des éristiques (i.e. des praticiens du faux-semblant), et ce sont eux qui, comme Boéthos et Maxime, postulent que si le blanc appartient à l'homme, l'homme doit être une partie du blanc. Mais la suite immédiate du texte (« Pour cette raison, il ne faut pas que nous accordions notre confiance à la première figure en vertu de cette méthode etc. ») semble impliquer que l'on prend acte de la critique adverse — qu'on la partage. D'où mon choix de « rétro-traduire » *al-muġāliṭīna* par τῶν ἐλεγκτικῶν et non par τῶν ἐριστικῶν.

relation « n'appartient à rien de » n'est pas symétrique. Il s'en servait néanmoins dans le but non pas de paralyser la syllogistique d'Aristote, mais de défendre une conception méréologique du *dictum de nullo*. Ainsi, pour justifier le syllogisme en Cesare suivant :

Le vivant n'appartient à aucune grammaire
Le vivant appartient à tout homme

La grammaire n'appartient à aucun homme

Maxime dirait que la conclusion découle des prémisses sous prétexte que le vivant est distinct de la grammaire *par toutes ses parties* et que l'homme est une partie du vivant. Thémistius rappelle l'argument des négateurs de la E-conversion : le vivant n'appartient à rien de la grammaire au sens où aucune grammaire n'est vivante. La grammaire peut appartenir à un certain homme, puisque Aristarque est grammairien. Il est donc vrai, conclut l'adversaire des conversions, que le vivant n'appartient à aucune grammaire mais il est faux que la grammaire n'appartienne à aucun vivant. Pour Maxime, cette inférence est correcte, mais elle n'infirme que le langage de l'appartenance (ὑπάρχειν) et non les syllogismes, d'Aristote.

Thémistius concède ensuite (§ 3.4.2.3) que la méthode méréologique, s'il faut la révoquer quand elle prétend traiter Cesare et Festino, a néanmoins un semblant d'utilité avec Camestres et Baroco. Car, dit Thémistius, « quand A appartient à tout B et n'appartient à rien de C, ou n'appartient pas à tout C, nous avons alors besoin de dire que ce qui, dans sa totalité, est distinct d'une chose, en est distinct par toutes ses parties ». Il veut dire par là que l'on considérera, dans le premier cas comme dans le second, B comme une simple *partie* de A (comme « du » A), que donc le besoin de la E-conversion est moins massif que lorsqu'il faut commencer par convertir la majeure universelle négative. C'est ce qui nous rapproche effectivement de la méthode de Boéthos et de Maxime : nous n'usons pas alors d'une conversion dans les prémisses, mais nous dirons quelque chose comme suit : si A n'appartient à rien de C, *resp.* pas à tout C, alors aucune partie de A n'appartient à rien de C, *resp.* à tout C ; donc B, qui est une partie de A, n'appartient à rien de de C, *resp.* à tout C. À peine cependant Thémistius a-t-il concédé une certaine pertinence à cette méthode dans le cas de Camestres et de Baroco qu'il concentre sa critique sur Baroco. Il n'y avait aucune raison, dit-il en substance, de ne pas accepter la preuve par l'absurde d'Aristote au profit de la preuve méréologique. Deux raison à cela :

– Tout d'abord, si l'on revient encore au principe méréologique qui la fonde (« ce qui est distinct d'une certaine chose en est distinct par toutes ses parties »), on s'aperçoit de son opacité sémantique. Car un

« tout » peut être distinct d'une chose en tant que tout, tout en participant d'elle par l'une de ses parties (E vs O)[1].

– Ensuite, quitte à contourner la méthode par conversion, pourquoi préférer la méthode méréologique à la démonstration par l'absurde, qui est parfaitement contraignante ? Cette attaque de Thémistius n'est pas dépourvue de mauvaise foi : Maxime pourrait en effet répondre qu'il peut ainsi ne pas se servir de la première figure, qui — comme Thémistius lui-même l'a dit à la page précédente — apparaît dans la réduction à l'absurde et montrer ainsi que Baroco est justifiable indépendamment de tout recours à la première figure.

On passera sur la présentation de la troisième figure (§ 3.4.3), qui confirme, sans les préciser, les constatations que nous venons de faire : Maxime reformule chaque syllogisme dans le langage du tout et de la partie. L'objectif de Thémistius, aussi bien lorsqu'il traite de Darapti (3.4.3.1) que de Felapton (3.4.3.2), est d'expliquer que l'apparition d'une particulière dans la conclusion n'est pas due à une structure méréologique sous-jacente, mais à une particularité de la conversion des universelles affirmatives (le fait qu'elles se convertissent en une particulière). On reconnaît donc là aussi, en filigrane, le rôle causal des affirmatives universelles de la première figure.

Thémistius en a maintenant fini avec l'exposé du traitement proposé par Maxime des deuxième et troisième figures. Il opère donc, au § 3.5, un retour sur la théorie aristotélicienne. Assimilant pour la première fois, encore qu'implicitement, la doctrine de Maxime à ce qu'Aristote nomme *ecthèse* combiné à la réduction à l'absurde, il souligne (§ 3.5.1) qu'Aristote lui a préféré la réduction (i.e. l'analyse, *taḥlīl* < ἀνάλυσις, par conversion) pour une double raison. Tout d'abord, selon un principe fondamental de sa théorie de la démonstration, il a voulu expliquer le moins manifeste par le plus manifeste ; ensuite, parce que l'ecthèse, comme l'induction[2], n'a affaire qu'aux particuliers, qui sont plus proches des sens (et donc plus éloignés des objets épistémiques véritables).

Au § 3.5.2.1, Thémistius revient au premier point, en se confrontant plus précisément à la question de la « réduction ». Il semble s'en prendre à une affirmation de Maxime d'après laquelle la méthode méréologique

---

1. Cette objection est intéressante aussi en ce qu'elle montre la fracture entre la méréologie individualisante, et extensionnelle, de Boéthos, et une position plus proche de celle d'Alexandre d'Aphrodise, où l'on raisonne sur la compréhension des concepts. Alexandre lui-même, dans deux *Quaestiones* perdues en grec mais conservées en arabe, a théorisé l'inversion du rapport d'inclusion lorsque l'on passe d'un point de vue à l'autre (pour une traduction et un commentaire de ces deux textes, voir M. Rashed, *Essentialisme : Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin / New York, 2007, p. 89-94).

2. Si l'on suit le texte transmis. Cf. *infra*, p. 320, n. 1.

comporterait elle aussi une « réduction », bien qu'il ne s'agisse pas d'une reconduction des deuxième et troisième figures à la première. Dans les dernières lignes du § 3.5.2.1, Thémistius rejette à nouveau un traitement des trois figures sur un même pied. Si l'on ne saurait « réduire » la première figure à elle-même, en vertu de sa vérité et de sa clarté propre, l'on peut réduire les deux autres à la première. Thémistius refuse ainsi que l'on puisse simultanément (i) tenir les deuxième et troisième figures pour autonomes et (ii) considérer qu'elles puissent faire l'objet d'une ἀνάλυσις.

Au § 3.5.2.2, Thémistius s'oppose à l'idée qu'une telle réduction ne soit qu'« en puissance ». Il semble bien, ce faisant, citer une expression de son adversaire. C'était Maxime qui caractérisait comme *potentielle* sa version personnelle de la réduction. Nulle part dans le paragraphe, Thémistius ne décrit cette réduction potentielle postulée par Maxime. Nous en sommes donc réduits à des conjectures. Le plus vraisemblable est que Maxime présentait la justification méréologique de tous les syllogismes premiers (dans les trois figures, donc), comme potentielle. Autrement dit, il affirmait que ces syllogismes sont évidents et parfaits par soi ; mais que si l'on veut justifier cette perfection (et non pas la démontrer), on peut *analyser* ces syllogismes comme des relations méréologiques.

On pourrait, avec Thémistius, faire mine de ne pas bien saisir la différence entre les syllogismes potentiels et les syllogismes actuels de Maxime. Mais il se peut que nous ayons en fait déjà répondu à cette objection, en distinguant un niveau méréologique profond et une réalisation formelle diverse en fonction des modes aristotéliciens des trois figures. Chez Boéthos, ces dernières étaient sans doute interprétées comme des variations *verbales*, des *points de vue* différents sur des relations foncièrement identiques. Ainsi, une même situation « potentielle » s'« actualiserait » différemment sous la forme Celarent, Cesare ou Camestres. Chez Maxime, la relation serait la même. Mais alors que Boéthos localiserait le noyau des formes syllogistiques dans la puissance (le « modèle »), Maxime, de façon plus contradictoire, le situerait dans l'acte (le point de vue).

Thémistius, § 4

C'est à ce stade que Thémistius en vient à discuter directement les thèses de Boéthos (= fr. 43). Il ne dit pas à quelle œuvre de ce dernier il se réfère. Il s'agit sans doute du livre II du traité *De la démonstration*, qui a fait l'objet d'une mention, dans le même contexte, plus haut dans la discussion (cf. fr. 41). La stratégie de Thémistius est subtilement dépréciative : s'il s'en prend à l'avocat principal de la thèse de la perfection

des syllogismes des deux dernières figures, il montre aussi, du même coup, que Maxime n'a rien inventé.

Boéthos, nous dit Thémistius, « accorde la préférence à l'ecthèse sur la réduction ». C'est donc que le principe méréologique que lui a emprunté Maxime était conçu, à juste titre, comme un développement de l'ecthèse aristotélicienne. À l'ecthèse, cependant, Boéthos ajoute autre chose « de son propre chef », et c'est cela seul qui est blâmable.

Thémistius s'explique davantage au § 4.1. Boéthos « utilise tout d'abord, dans la deuxième figure, le fait que la contradiction n'est pas vraie simultanément et que si l'on y aboutit à une conclusion affirmative, il s'ensuit nécessairement la contradiction dans une seule et même chose ». Qu'est-ce à dire ? Boéthos partait sans doute du fait que les syllogismes de la deuxième figure ont tous une conclusion négative. Lorsque les deux prémisses sont universelles (Cesare et Camestres), la conclusion est négative universelle ; lorsque l'une est particulière (Festino et Baroco), la conclusion est négative particulière.

Suit un exemple de Boéthos :

> Notre énoncé 'le mouvement est circulaire' contredit notre énoncé 'le mouvement est non-circulaire dans telle direction' ; le mouvement circulaire appartient aux astres ; le mouvement non-circulaire appartient au feu ; il s'ensuit donc nécessairement que le feu et les astres ne sont pas une chose unique — car sinon, il s'ensuivrait que les choses contradictoires soient présentes dans une unique et même chose.

Rien ne pouvant être à la fois « circulaire » et « non circulaire », le syllogisme universel de la deuxième figure qu'illustre cet exemple ne saurait avoir de conclusion positive. On ne peut assimiler positivement, sous quelque forme que ce soit, les astres et le feu.

Juste après avoir cité l'exemple de Boéthos, Thémistius affirme que dans le cas de Cesare et de Camestres, nous n'avons pas à proprement parler affaire à une *contradiction* (puisque les deux propositions CaX et CeX peuvent être fausses en même temps), mais à une *contrariété*. Il ne précise pas, mais c'est implicite, qu'il s'agit d'une contradiction dans le cas des deux modes particuliers Festino et Baroco (car CeX et CiX sont bien, quant à elles, des propositions contradictoires et non contraires, ainsi que CaX et CoX). On ne comprend pas si Thémistius entend cette remarque comme une critique ou comme une simple précision. Si c'est une critique, elle est erronée ou opaque, car Boéthos, dans la citation qui précède, ne dit assurément pas que les deux prémisses CeX et CaX du (des) syllogisme(s) de la deuxième figure sont des contraires. Si c'est une précision, les choses pourraient être (légèrement) plus claires. Thémistius expliquerait que dans le syllogisme 'CaA & CeB → AxB', la contradiction qui naît si l'on remplace 'x' par 'a' ou par 'i' n'est pas produite directement par le couple de prémisses universelles affirmative et négative — qui sont *contraires* et non pas *contradictoires* —, mais résulte d'un

effet de structure plus profond, restant à élucider[1]. Thémistius préparerait ainsi l'entrée en scène, un peu plus bas dans le même paragraphe, de la machinerie aristotélicienne des « syllogismes de l'impossible » (*A. Pr.* II, 11-14), dont le ressort est fourni par la contradiction.

Mais revenons à l'exemple de Boéthos. Celui-ci est instructif, tout d'abord, par son origine aristotélicienne. Il s'agit d'une formulation syllogistique d'une partie de l'argument de *De caelo* I destiné à prouver que les astres ne sont pas du feu, mais une cinquième substance[2]. Un tel argument a été, une génération plus tôt, attaqué par Xénarque[3]. La citation de Thémistius suggère donc que Boéthos s'insère dans un contexte où ces textes du *De caelo* étaient discutés à l'intérieur de l'école péripatéticienne et corrobore l'hypothèse d'une filiation scolaire entre Xénarque et Boéthos[4].

En second lieu, on est frappé par les analogies entre cette discussion de Boéthos et ce que l'on entrevoit des développements de Galien, deux siècles plus tard, dans le *De demonstratione*. Dans les deux cas, la réflexion articule science naturelle aristotélicienne et logique aristotélicienne entendue comme théorie de la preuve scientifique[5]. Bien plus : si notre conjecture sur l'ouvrage d'où sont tirées les citations boéthiennes par Thémistius est correcte, il s'agirait d'un traité portant le même titre que l'œuvre de Galien : *Περὶ ἀποδείξεως*. Il est particulièrement frappant, dès lors, que Boéthos et Galien soient les seuls auteurs connus de l'Antiquité à avoir intitulé ainsi l'un de leurs ouvrages. On pourrait donc conjecturer que Galien s'est inspiré de Boéthos dans son projet épistémologique, ou du moins qu'il s'inscrit dans une tradition frayée par ce maître du Péripatos. Il y aurait là une marque de fabrique aristotélicienne, par opposition aux traités purement logiques, détachés de

1. La formule par laquelle il introduit sa remarque (« Point ne m'est besoin de dire etc. ») est d'ailleurs assez typique du professeur voulant, au seuil d'une discussion assez technique, éviter une première bévue naïve à ses étudiants.

2. Voir la totalité des chapitres I 2-4 du traité *Du ciel*, en particulier I 2, 269^{b}10-13 : « De sorte que si ce qui est transporté <en cercle> est du feu, comme le disent certains, le mouvement en question n'est pas moins contre-nature pour lui que le mouvement vers le bas. Car nous voyons que le mouvement du feu part du centre en ligne droite ».

3. Cf. Simplicius, *In de caelo* 21.33-22.17. Sur ce texte, voir A. Falcon, *Corpi e movimenti. Il* De caelo *di Aristotele e la sua fortuna nel mondo antico*, Naples, 2001, p. 150-157.

4. Sur cette hypothèse, voir *supra*, p. 1-5. C'est la seconde occurrence d'une allusion de Boéthos au *De caelo*. Pour une discussion de l'autre passage, voir M. Rashed, « Boethus' Aristotelian Ontology », dans M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy*, Cambridge, 2013, p. 53-77, p. 75-76 et n. 53.

5. Cf. R. Chiaradonna, « Le traité de Galien *Sur la démonstration* et sa postérité tardo-antique », dans R. Chiaradonna et F. Trabattoni (eds.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden / Boston, 2009, p. 43-77.

la science effective, de la tradition stoïcienne, celle de Chrysippe en particulier.

Qu'en est-il maintenant de la discussion logique elle-même ? Thémistius reproche à Boéthos de démontrer que les astres ne sont pas du feu en cachant qu'il recourt au « syllogisme de l'impossible » bien connu d'Aristote :

> Or Boéthos utilise le contradictoire de manière manifeste mais il escamote complètement, avec lui, le syllogisme de l'impossible. De fait, il a dit : «si l'astre et le feu sont une chose unique et que le mouvement circulaire existe pour le feu, ce mouvement existerait pour lui tout entier et n'existerait pas pour quelque chose de lui».

Boéthos semble donc bien faire appel à un argument méréologique du type que nous avons rencontré chez Maxime. Il se représente les astres comme un partie de ce-qui-se-meut-circulairement et disjoint le feu de ce-qui-se meut-circulairement. Si donc le feu et les astres étaient identiques, le feu serait à la fois disjoint de ce-qui-se-meut-circulairement et une partie de celui-ci, ce qui enfreindrait le principe de non-contradiction. On trouve sans doute ici une confirmation du passage où Thémistius nous disait que « Boéthos a prétendu que les modes qui n'ont pas besoin de démonstration dans la deuxième figure sont trois et non pas quatre » (§ 3.3.2). Ce principe apparaît ici dans ses conséquences techniques, Boéthos formulant son syllogisme de manière assez neutre pour recouvrir à la fois Cesare et Camestres.

Le reproche de Thémistius à cet argument est de dissimuler un syllogisme aristotélicien de l'impossible en Barbara :

> Mais celui qui examine de près le syllogisme de l'impossible, il lui apparaîtra par là le syllogisme premier, qui n'a pas besoin de démonstration, à savoir notre propos : le mouvement circulaire appartient à tout astre, l'astre à tout le feu, par conséquent le mouvement circulaire appartient à tout le feu.

Cette remarque, en l'état, paraît hélas d'interprétation désespérée. Dans un cadre aristotélicien standard, le syllogisme initial en Cesare est le suivant :

(majeure) le mouvement circulaire n'appartient à aucun feu
(mineure) le mouvement circulaire appartient à tout astre
(conclusion) le feu n'appartient à aucun astre.

Comme, cependant, Thémistius va identifier le « syllogisme de l'impossible » lié à l'argument de Boéthos à Barbara et non à Celarent, il paraît plutôt, pour une raison que nous allons voir dans un instant, travailler avec le syllogisme Camestres suivant :

(majeure) le mouvement circulaire appartient à tout astre
(mineure) le mouvement circulaire n'appartient à aucun feu
(conclusion) l'astre n'appartient à aucun feu.

Thémistius identifie donc le premier mode de la première figure (Barbara) comme le « syllogisme de l'impossible » de Camestres. Mais, si l'on désigne par la lettre C le mouvement circulaire, par A les astres et par B le feu,

CaA
CeB
———
AeB

c'est à Darii que l'on aura recours pour prouver Camestres, et non à Barbara[1], incorrect en l'occurrence :

Syllogisme de l'impossible correct *en Darii :*

[1] On a, par hypothèse, CaA et CeB
[2] On veut montrer AeB
[3] Supposons la contradictoire de la conclusion à démontrer, AiB
[4] Substituons-la à la mineure CeB du syllogisme en Camestres
[5] On aura donc le « syllogisme de l'impossible » en Darii suivant :

CaA
AiB
———
CiB

[6] Comme CiB $\perp$ CeB et que CeB est vraie par hypothèse, CiB est fausse

[7] Donc AiB est fausse (puisque CaA est vraie par hypothèse et que Darii est un mode valide)

[8] Donc la contradictoire de AiB, i.e. AeB, est vraie.

Avec la remarque de Thémistius, cependant, il faudrait écrire l'argument ainsi (en gras les divergences) :

Syllogisme de l'impossible incorrect *en Barbara :*

[1] On a, par hypothèse, CaA et CeB
[2] On veut montrer AeB
[3] Supposons la *contraire* de la conclusion à démontrer, A**a**B
[4] Substituons-la à la mineure CeB du syllogisme Camestres
[5] On aura donc le « syllogisme de l'impossible » en *Barbara* suivant :

CaA
A**a**B
———
C**a**B

1. Cf. *A. Pr.* II 11, 61^{b}19-23.

[6] Comme C**a**B *est contraire de* CeB et que CeB est vraie par hypothèse, CaB est fausse

[7] Donc A**a**B est fausse (puisque CaA est vraie par hypothèse et que *Barbara* est un mode valide)

[8] Donc la *contraire* de A**a**B, i.e. AeB, est vraie.

Si, en revanche, on avait voulu justifier Cesare et non Camestres par un « syllogisme de l'impossible », on l'aurait ramené de manière *correcte* à Ferio et, de manière *incorrecte* (c'est-à-dire, ici encore, en substituant la contraire à la contradictoire), non pas à Barbara, mais à Celarent.

Quoi qu'il en soit, le syllogisme de l'impossible en Barbara est incorrect parce qu'il traite la contraire comme une contradictoire. Ce faisant, il néglige que les deux contraires peuvent être fausses, que donc la fausseté de l'une n'est pas suffisante pour affirmer la vérité de l'autre. L'erreur éclate à l'étape [8]. De la fausseté de AaB [7], on peut seulement déduire la vérité de la *contradictoire* AoB, mais non de la *contraire* AeB[1].

On pourrait penser que ce n'est pas un hasard, dans ces conditions, si Thémistius avait commencé sa réfutation du présent argument de Boéthos en soulignant le *distinguo* à faire entre contrariété et contradiction. Mais, aussi étrange que cela puisse paraître, l'écho entre ces deux passages semble relever de la pure et simple coïncidence. Du moins suis-je incapable de mettre en rapport les trois éléments de l'énigmes que sont (i) le « syllogisme de l'impossible » en Barbara de Thémistius, (ii) l'argument physique de Boéthos et (iii) la confusion de la contrariété et de la contradiction au niveau des prémisses des modes universels de la deuxième figure dénoncée par Thémistius. En l'état, j'aurais donc plutôt tendance à prêter une confusion *du genre même qu'il stigmatise* à Thémistius : il aurait par erreur identifié le « syllogisme de l'impossible » de Camestres à Barbara et non à Darii, et il aurait affirmé, trop audacieusement, que l'argument méréologique de Boéthos n'était rien d'autre que ce syllogisme. L'hypothèse de *l'identité* du feu et des astres — A = B, qui n'a rien à voir avec une prémisse du type AaB — aurait pourtant dû l'en dissuader.

Cette bévue mise à part, Thémistius a sans doute raison de pointer, dans la justification de Boéthos, la présence d'un raisonnement par l'absurde (i.e., dans *ses* termes, d'un « syllogisme de l'impossible » ; voir aussi la fin du § 4.1 : « Penses-tu que Boéthos sache que tous les modes de syllogismes sont achevés par la réduction à l'impossible, tandis qu'Aristote ne le sache pas ? Non, par ma vie ! »). Mais celle-ci saute à tel point aux yeux qu'elle n'a pu échapper à ce dernier. Boéthos savait mieux que quiconque que sa justification mettait en œuvre l'indémontrable « si *p*,

1. L'étape [6], en revanche, est vraie, puisque les deux contraires ne peuvent être vraies en même temps.

alors q ; or non-q ; donc non-p ». C'est parce que p est un fait avéré qu'on ne peut avoir non-q. Cela étant, il peut difficilement être un hasard que, d'après Galien (*Inst. log.* VII 2),

> Certains péripatéticiens, à l'instar de Boéthos, n'appellent pas seulement indémontrables les syllogismes partant d'assomptions rectrices, mais aussi premiers ; quant à tous les syllogismes indémontrés qui partent de prémisses catégoriques, ils ne consentent pas à les appeler premiers. Et pourtant, d'une autre manière, de tels syllogismes sont antérieurs aux hypothétiques, si du moins aussi leurs prémisses, à partir desquelles ils sont composés, sont assurément antérieures ; car personne ne mettra en doute que le simple est antérieur au composé.

Revenons tout d'abord encore une fois au § 3.3.2 : « Boéthos a prétendu que les modes *qui n'ont pas besoin de démonstration* dans la deuxième figure sont trois et non pas quatre ». Le terme employé par Thémistius était très probablement celui-là même figurant chez Galien : ἀναπόδεικτοι. Dans les deux cas, Boéthos caractérise de la même façon les formes primordiales de syllogismes catégoriques. On peut donc conjecturer que ces deux textes appartiennent à des contextes proches. Boéthos aurait affirmé que les syllogismes catégoriques primordiaux sont indémontrables (ἀναπόδεικτοι), tout en refusant de les appeler premiers, pour la raison que leur justification recourt à certains syllogismes hypothétiques. En outre, il aurait caractérisé comme *potentielle* la réduction de ces syllogismes aux relations méréologiques soumises aux syllogismes hypothétiques.

L'ensemble de la doctrine de Boéthos apparaît donc plus distinctement. Les syllogismes catégoriques *indémontrables* d'Aristote (les quatre syllogismes de la première figure, les quatre de la deuxième et les six de la troisième) se laissent *réduire* à un nombre inférieur de cas méréologiques de base. Cette réduction est seulement *potentielle* lorsqu'on énonce le syllogisme dans sa formule aristotélicienne. La syntaxe de cette méréologie est celle des syllogismes indémontrables *premiers*, à savoir des syllogismes hypothétiques. Mais desquels ? Si l'on relit la citation de Thémistius (« Car il dit : "si l'astre et le feu sont une chose unique et que le mouvement circulaire existe pour le feu, ce mouvement peut exister pour lui tout entier et ne pas exister pour quelque chose de lui" »), on ne peut pas y voir un exemple de syllogisme δι' ὅλου hypothétique théophrastien, car la conclusion n'est pas elle-même hypothétique[1]. Boéthos aura plutôt fondé la syllogistique catégorique

1. Sur ces arguments, voir J. Barnes, « Terms and Sentences : Theophrastus on Hypothetical Syllogisms », *Proceedings of the British Academy* 69, 1984, p. 279-326 [repris dans *Logical Matters. Essays in Ancient Philosophy II*, Oxford, 2012, p. 433-478 et S. Bobzien, « Wholly Hypothetical Syllogisms », *Phronesis* 45, 2000, p. 87-137.

d'Aristote sur une version péripatéticienne des indémontrables stoïciens, ouvrant la voie à ce que fera aussi Alexandre deux siècles plus tard[1].

On voit cette approche méréologique encore à l'œuvre au § 4.2.1 de Thémistius. Celui-ci écrit :

> On a rappelé qu'on montre que la troisième figure est démonstrative par le propos de Boéthos sur la première conjonction de cette figure — où l'on prédique les deux extrêmes de la totalité du moyen — propos selon lequel quand deux choses appartiennent à une certaine chose, il est absolument manifeste que chacune d'entre elles est dans l'autre comme dans une partie.

On retrouve, tout d'abord, l'indifférence de Boéthos à l'orientation argumentative du syllogisme, c'est-à-dire au choix bien arrêté du petit terme. Ici, le grand terme et le petit terme sont l'un dans l'autre comme dans une partie. Ils sont, autrement dit, neutres et indéterminés. Ensuite, Boéthos décrit, comme on pouvait s'y attendre, le syllogisme en Darapti selon sa structure méréologique. Parce que le moyen terme — l'ensemble des sujets individuels caractérisés d'une certaine manière — est une partie *dans* chacun des extrêmes, une partie de chaque extrême est *dans* l'autre extrême. Thémistius critique cet usage de l'inhérence, qu'il juge incontrôlé :

> Mais son propos «dans tout», on voit clairement comment il l'a employé ; car comme je l'ai dit, il l'a employé seulement à la place de «de tout», bien que ce propos également, même s'il est accordé, n'est ni absolument évident ni spontanément manifeste.

C'est par raccourci que Thémistius dit que Boéthos a substitué « dans tout » à « de tout ». Car si A se dit « de tout » B, c'est bien sûr B

1. À l'époque de Boéthos, l'évocation des indémontrables de la logique propositionnelle avait une saveur stoïcienne. Mais ce n'est certainement pas sur les indémontrables stoïciens que Boéthos fondait la syllogistique catégorique d'Aristote. Les indémontrables que nous appelons « stoïciens » étaient dès l'Antiquité rapportés à Aristote et Théophraste par les péripatéticiens, et ce quelle que soit la difficulté théorique et technique de la mise en rapport (sur ce point, voir S. Bobzien, « Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Theory of the Stoic Indemonstrables », dans M.-K. Lee, *Strategies of Argument. Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, Oxford, 2014, p. 199-227). Boéthos pouvait considérer qu'il demeurait, en se livrant à de telles considérations, dans le sillage des premiers maîtres du Péripatos. — En second lieu, il se pourrait que la façon dont Boéthos manipulait les indémontrables recélait justement, à ses yeux, quelque chose de subtilement anti-stoïcien. Car l'ontologie véhiculée par ces raisonnements n'était plus celle des incorporels, mais, comme nous allons le voir, celle des sujets d'inhérence. Ce que Boéthos y reconnaît, en effet, n'est pas un système de relations entre propositions, mais une description quasi matérielle de la distribution méréologique des prédicats, attribuables en dernière instance à un ensemble d'individus donnés, en fonction de leur compatibilité ou de leur incompatibilité mutuelle, elles-mêmes dictées par les principes de non-contradiction et du tiers-exclu.

qui est « dans tout » A. Le reproche est donc assez superficiel. Le « être dans » de la syllogistique se borne à décrire des inclusions d'ensembles d'individus possédant certaines caractéristiques. Sa seconde critique est plus intéressante : « En outre, si tu acceptes ce jugement de manière première, sans lui adjoindre une autre nécessité, il sera difficile à quiconque prédiquant le blanc et le mouvement de tout le cygne de prédiquer un blanc d'un certain mouvement *ou* (*aw*) un mouvement d'un certain blanc ». Cette remarque de Thémistius incriminant l'impossibilité, pour la méthode méréologique, de trancher la question de l'orientation de la prédication dans la conclusion, confirme qu'il s'agissait bien de la façon de procéder de Boéthos.

Le § 4.2.2 confirme les conclusions précédentes. Thémistius y justifie, contre Boéthos, la démonstration par conversion et réduction de Disamis et de Datisi. De manière intéressante, il semble considérer que c'est surtout Disamis qu'il faut « ramener » à la première figure. C'est bien sûr parce que Datisi *s'identifie*, à une conversion de la mineure près, à Darii, qu'il n'est donc pas nécessaire de le « ramener » à ce mode de la première figure. La justification de Disamis, en revanche, requiert, outre la conversion de la majeure, la permutation des prémisses et la conversion de la conclusion :

Disamis	Datisi
AiC BaC	AaC BiC
CiA BaC	AaC CiB
BaC CiA	AiB
BiA	
AiB	

C'est cette différence dans la justification respective des deux modes qui explique que Thémistius n'évoque la *reconduction* à la première figure que dans le cas de Disamis. Dans celui de Datisi, la composition de la première figure est, pour ainsi dire, donnée dès le départ, surtout pour un adversaire dont la méréologie se refuse par principe à distinguer BiC de CiB. La distinction subtile de Thémistius entre Disamis et Datisi confirme donc notre hypothèse antérieure sur l'identité, aux yeux de Boéthos, de la structure profonde de Cesare et de Camestres : s'il choisit d'insister sur tout l'écart qui sépare Disamis, *et non Datisi*, de Darii, c'est parce que, plus sérieusement, il sait bien que la quasi-identité structurale de Datisi et de Darii *même pour lui* (Thémistius) apporte de l'eau au moulin méréologique de son adversaire.

Suit une dernière justification de la conversion, empruntant le chemin d'une réfutation d'une thèse anonyme. Son auteur — qu'on identifiera à Maxime dans un instant — refusait la conversion au motif qu'elle transformait un énoncé naturel (dans lequel la substance est sujet et l'accident prédicat) en un énoncé non naturel (dans lequel l'accident

est sujet et la substance prédicat). Thémistius réplique en distinguant la naturalité de la vérité. Une prédication non naturelle peut être vraie. C’est armés de cette distinction entre le non-naturel et le faux que nous devons tenir les conversions pour légitimes, et non en recourant à des stratégies méréologiques comme Boéthos. Bien que le texte, corrompu à cet endroit, interdise toute conclusion tranchée, il semble que Thémistius range Herminus et Alexandre dans le camp des « classiques ». Il est intéressant de constater que l’on se retrouve, en fin de compte, avec trois positions :

1) celle de l’anonyme (= Maxime), qui refuse les conversions au motif de la non-naturalité des prémisses dont le sujet est un accident et le prédicat une substance ;

2) celle de Boéthos auquel la question de la naturalité est étrangère, mais qui accepte la convertibilité des prémisses au sens où si A est une partie de B, B est *ipso facto* une partie de A et si A n’est rien de B, B n’est *ipso facto* rien de A ;

3) celle attribuée avec approbation à Herminus et à Alexandre par Thémistius, qui soutient la convertibilité des prémisses et distingue la non-naturalité de la fausseté.

L’attribution de la position (1) à Maxime peut se tirer du début du § 5, où Thémistius écrit : « Il se peut que Théophraste et aussi Eudème disent, d’après la distinction d’Aristote à cet effet, les choses dont Maxime a fait un bien mauvais usage, à savoir que parmi les prédicats des prémisses, certains sont prédiqués selon une prédication appropriée, d’autres selon une prédication inappropriée ». La leçon, évidemment correcte, « a fait un bien mauvais usage » (*aḫassa … fī istiʿmāli-hā*) est nouvelle, car propre au manuscrit T. Dans le manuscrit D édité par ʿA. Badawī, on lisait « a fait un bien bon usage » (*aḥsana … fī istiʿmāli-hā*), ce qui empêchait de comprendre correctement l’enchaînement des idées. Tout est maintenant beaucoup plus clair : Maxime a forcé la position des élèves directs d’Aristote, qui distinguaient prémisses naturelles et prémisses non-naturelles, pour refuser la légitimité de la conversion, dès lors que cette dernière transformait une prémisse naturelle en une prémisse qui ne l’était pas. Nous en déduisons l’attribution à Maxime de la thèse anonyme.

Thémistius, § 5

Thémistius consacre pour finir un bref développement à la raison pour laquelle, s’il est vrai que les deux dernières figures se laissent réduire à la première, celle-ci n’est pas suffisante. Thémistius avance, comme argument unique, le caractère naturel, ou non naturel, de la

prédication. Le recours à telle figure plutôt qu'à telle autre permet d'exprimer la relation entre sujet et prédicat de manière aussi naturelle que possible. Cette idée — problématique, puisque dans certains cas, Barbara peut être non naturel tout en étant l'unique forme déductive viable — semble lui être personnelle. Elle lui est sans doute venue en réfléchissant sur le mauvais usage qu'a fait Maxime de la doctrine de la naturalité des prémisses chez Théophraste et Eudème.

Cette réponse est effectivement l'unique possible, dès lors qu'on sort d'une justification formelle, fondée sur la combinatoire des termes, de l'existence épistémique concomitante des *trois* figures. Il n'est cependant peut-être pas dépourvu d'intérêt de se demander si, et comment, Boéthos pouvait justifier lui aussi les trois figures aristotéliciennes. Même si nous sommes ici encore réduits à des conjectures, il semble que l'on puisse affirmer la chose suivante. En tant que les trois figures sont aussi « parfaites », ou « complètes », les unes que les autres, il n'y a finalement aucune raison d'en choisir une plutôt que l'autre. Ou, plus exactement, Thémistius n'a raison qu'en un sens très affadi : on choisira telle ou telle figure non pas en fonction d'une « naturalité » fondamentale de ses prémisses — puisque dans la reformulation de Boéthos, toutes les prémisses sont aussi naturelles les unes que les autres — mais d'un simple usage. On choisira sa figure parce que les prémisses sont formulées de la manière la plus proche de nos habitudes langagières.

L'opposition entre Boéthos et Thémistius *sur ce point* se résume donc sans doute à un différend sur la question du langage : reflet direct de l'ordre des choses pour Thémistius, mais reflet qui peut entrer en conflit avec l'ordre des choses *pour nous*, façon conventionnelle et plus ou moins commode de les signifier pour Boéthos, qui n'a d'existence qu'*en tant qu'*instrument sémantique, et non en soi.

§ 2. La syllogistique de Boéthos

Les historiens récents se sont arrêtés au seuil de la reconstruction de la syllogistique du commentateur. Ils ont certes parfois insisté sur le parti pris « diagrammatique » (au sens des diagrammes de Venn) de sa méréologie[1]. L'évidence des relations d'inclusion spatiale inciterait à penser que Boéthos aurait décalé la problématique aristotélicienne de la preuve (discursive) vers une thématique psychologisante (et hel-

1. Voir T.-S. Lee, *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*, Göttingen, 1979, p. 29, n. 20 ; G. Stricker, « Perfection and Reduction in Aristotle's Prior Analytics », dans M. Frede et G. Stricker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford, 1996, p. 203-219, p. 217.

lénistique) de l'évidence, de la conviction, bref, de l'ἐνάργεια[1]. Autant je n'ai pas besoin d'une preuve pour savoir qu'il pleut — l'évidence de la pluie me suffisant — autant je n'aurais pas besoin d'une preuve pour être convaincu de la validité de Cesare — la représentation diagrammatique des rapports d'inclusion me suffirait. Cette explication, sans être fausse, n'est qu'une partie de la vérité, pas la plus intéressante.

J. Barnes a vu plus loin, plus profond. Il a en effet insisté sur le fait que Boéthos fondait sa syllogistique sur une nouvelle interprétation, méréologique, du *dictum de omni et nullo*[2]. Mais on tombe vite, me semble-t-il, sur un paradoxe. Car l'ontologie de Boéthos paraît *prima facie* s'accommoder de ce que, dans des discussions récentes[3], on a appelé la version « orthodoxe » du *dictum*, à savoir :

(*dictum* orthodoxe) *A est prédiqué κατὰ παντός de B* ssi *il n'y a pas d'individu B dont A n'est pas prédiqué.*

Selon la version dite « hétérodoxe », en revanche, du *dictum*, les deux termes en jeu sont liés par un troisième terme, et non par référence aux individus qu'ils subsument :

(*dictum* hétérodoxe) *A est prédiqué κατὰ παντός de B* ssi *il n'y a pas de partie de B dont A ne soit pas prédiqué*.

Boéthos, qui affirme, dans son ontologie, la préséance de l'individu sur ses déterminations formelles, semblerait n'avoir aucune raison de privilégier une lecture de ce type. Autant on concevrait, *prima facie*, qu'Alexandre ait pu incliner vers une interprétation « hétérodoxe » (ce qui cependant ne va pas sans difficulté)[4], autant Boéthos pouvait voir son ontologie corroborée par une lecture « orthodoxe » de la définition du *dictum*.

Et pourtant, l'innovation de Boéthos a bel et bien consisté à adopter une version du *dictum* hétérodoxe contre une version que *lui-même* considérait comme orthodoxe, c'est-à-dire plus conforme à ce qu'avait voulu

1. Cf. Barnes, « Boethus and Finished Syllogisms », p. 197 : « A diagram can scarcely count as a proof of the validity of a syllogism ; but it can serve to make its validity evident : if you scrutinize the diagram you can see that the syllogism which it represents is valid ». Un diagramme sera donc une preuve pour quiconque assimile preuve de la validité et exhibition de l'évidence de la validité.

2. Cf. Barnes, « Boéthos and Finished Syllogisms », p. 190-193.

3. La discussion est partie d'une discussion entre J. Barnes, *Truth, etc.*, Oxford, 2007, p. 386 sqq. et Michael Frede (cf. Barnes, *Truth, etc.*, p. 406, n. 57). Elle a été poursuivie par une double-septaine d'épigones (ou peu s'en faut). La dernière étude, à ma connaissance, est celle de B. Morison, « What is a Perfect Syllogism ? », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 48, 2015, p. 107-166.

4. Pour une présentation du problème, voir L. Gili, « Alexander of Aphrodisias and the Heterodox *dictum de omni et de nullo* », *History and Philosophy of Logic*, 2014 (DOI : 10.1080/01445340.2014.972050).

dire Aristote. La difficulté que le *dictum* « orthodoxe » posait à l'ontologie de Boéthos était en effet qu'elle était ambiguë dans son approche de ce qu'« individu » veut dire. Elle ne tranche pas, en effet, entre une interprétation « matérialiste » en termes de porteurs concrets, physiques, de déterminations, et une interprétation « essentialiste » en termes d'instanciation formelle. Dans le premier cas, parler d'« individu B » signifie en réalité parler d'un individu (un porteur) *x*, qui se trouve être B. Dans le second, l'« individu B » est seulement une instance de la B-itude, c'est la B-itude faite instance. Le sens du *dictum* est alors qu'il n'y a pas d'instanciation de B-itude qui ne soit du même coup une instanciation de A-itude. Tout aussi grave, le *dictum* orthodoxe peut s'accommoder des espèces entendues comme substances secondes — assimilation que rejette Boéthos — puisque, comme les commentateurs l'ont noté, Aristote désigne indifféremment l'espèce ou l'individu en disant « l'un des Bs »[1].

La différence entre les deux interprétations, d'un point de vue ontologique, est patente. Car si l'interprétation matérialiste peut accepter de voir dans la forme un prédicat de la matière (ou la forme être inhérente à un porteur), l'interprétation rivale voit dans les formes elles-mêmes, et en particulier dans les formes spécifiques dernières (correspondant aux *infimae species*) des sujets de prédication légitimes de la syllogistique.

Un nouveau témoignage du commentaire de Boéthos aux *Catégories*, conservé dans les feuillets du palimpseste d'Archimède, atteste que Boéthos voyait d'un mauvais œil l'assimilation des substances secondes à des sujets véritables[2]. C'est cette même position qui explique son rejet du *dictum* orthodoxe : celui-ci assimile trop aisément la forme à un individu.

Pour comprendre ce point, il faut revenir à la formulation aristotélicienne du *dictum*. En *A. Pr.* I 1, 24^{b}26-30, Aristote écrit :

---

1. Cf. G. Striker, *Aristotle : Prior Analytics Book I*, Oxford, 2009, p. 87 ainsi que M. Malink, *Aristotle's Modal Syllogistic*, Cambridge (Mass.) / Londres, 2013, p. 54-55.

2. Voir *supra*, p. 125, ainsi que R. Chiaradonna, M. Rashed et D. Sedley, « A Rediscovered *Categories* Commentary », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 44, 2013, p. 129-194, p. 144 (= p. 3, ll. 19-22 de l'édition), p. 173-174. En interprétant le « dit d'un sujet » de *Cat.* 2, Boéthos s'était montré sensible au fait que la prédication « tout homme est animal » n'est une prédication καθ' ὑποκειμένου qu'en apparence, du fait que l'homme n'est pas vraiment un substrat matériel, un ὑποκείμενον, mais plutôt une généralité (un γενικόν), à la manière des Idées évanescentes de Platon. Le véritable ὑποκείμενον, c'est celui dont on prédiquera « homme » aussi bien que « blanc », « de trois coudées », etc. Or, lorsqu'on aligne le prédicat « homme », que Boéthos assimile effectivement, d'après Simplicius, à ceux qui relèvent des catégories autres que la substance, sur tous les prédicats relevant d'une catégorie secondaire, les difficultés de la prédication, en un sens, s'évanouissent, car l'homogénéité de l'ensemble de définition est établie — au prix, il est vrai, d'un élagage assez brutal de la jungle prédicative aristotélicienne.

Qu'une chose soit dans une autre comme dans un tout et que celle-ci soit prédiquée de celle-là, c'est pareil. Nous disons «être prédiqué de tout» quand on ne peut rien prendre

Ø (Alexandre) du sujet (BCdΠ) des choses du sujet (A)

dont l'autre ne se se dit pas ; et il en va de même pour «être prédiqué de rien».

[26] τὸ δὲ ἐν [27] ὅλῳ εἶναι ἕτερον ἑτέρῳ καὶ τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι [28] θατέρου θάτερον ταὐτόν ἐστιν. λέγομεν δὲ τὸ κατὰ παντὸς [29] κατηγορεῖσθαι ὅταν μηδὲν ᾖ λαβεῖν

Ø (Alexandre) τοῦ ὑποκειμένου (BCdΠ) τῶν τοῦ ὑποκειμένου (A)

[30] καθ' οὗ θάτερον οὐ λεχθήσεται· καὶ τὸ κατὰ μηδενὸς ὡσαύτως.

Le choix entre les trois variantes à la ligne 29 n'entraîne pas de divergence interprétative irrémissible. Que l'on choisisse « rien prendre », « rien prendre du sujet » ou « rien prendre des choses (relevant du) sujet », c'est bien le sujet (τὸ ὑποκείμενον) qu'Aristote a ici en tête et dont il affirme que l'on ne peut rien assumer dont le prédicat (τὸ κατηγορούμενον) ne se dira pas. Historiquement parlant, j'incline à penser, avec Ross et Barnes[1], qu'Alexandre a conservé la leçon originale. On peut noter que le commentateur lui-même glose la phrase sans τοῦ ὑποκειμένου à l'aide de ce terme[2], ce qui a pu inciter ses lecteurs de l'Antiquité tardive à l'ajouter. On peut aussi remarquer que comme souvent dans les cas de ce genre, la glose, en raison de sa position originellement instable (en marge ou entre les lignes) a fait l'objet de deux lectures différentes (τοῦ ὑποκειμένου mss BCdΠ *vs* τῶν τοῦ ὑποκειμένου ms. A). Tous les ingrédients de l'interpolation étaient ainsi réunis : désir d'explicitation du texte, solution offerte dans le commentaire d'Alexandre, tradition textuelle de l'élément explicatif scindée.

Glose ou pas, encore une fois, c'était bien du sujet de la prédication, du ὑποκείμενον, qu'il s'agissait. Une prémisse aristotélicienne se compose d'un sujet et d'un prédicat. Le prédicat peut être dit de tout le sujet, d'une partie du sujet, de même qu'il peut ne pas se dire de quoi que ce soit du sujet, ou ne pas se dire d'une partie du sujet. Dans chacun de ces quatre cas, il y a un sujet et un prédicat.

Or, de même que le « sujet » des *Catégories* n'est pas forcément un sujet physique — un individu : substance première ou, à la rigueur, trope —, puisqu'il peut être une espèce (comme lorsque, par exemple, l'animal se dit de l'homme), de même (*a fortiori*) le « sujet » des *Analytiques* n'est pas forcément un sujet physique, mais peut lui aussi être une espèce ou n'importe quel autre type de généralité.

1. C'est en effet le texte retenu par Ross dans son édition. Barnes, *Truth, etc.*, p. 387, n. 34, écrit : « Alexander did not read the formula, which is an evident gloss ».

2. Voir Alexandre, *In A. Pr.* 24.30-25.2.

Je suggère que c'est cette constatation, d'apparence anodine, qui explique le changement que Boéthos a fait subir à la notion de *dictum*. Boéthos a adopté une version du *dictum* qui neutralisait la question du sujet en court-circuitant le langage du sujet et du prédicat. Pour éviter que la substance seconde, et toute généralité de ce type, devienne un « sujet », Boéthos s'en est remis à une version purement méréologique du *dictum*. On ne dit plus qu'un prédicat A se dit de tout le sujet B, mais que B est une partie de A ; on ne dit plus que le prédicat A se dit de rien du sujet B, mais que A et B n'ont aucune partie commune ; on ne dit plus que le prédicat A se dit de quelque sujet B, mais que A et B ont une partie commune ; on ne dit plus que le prédicat A ne se dit pas de quelque sujet B, mais qu'une partie de B n'est pas une partie de A. Adieu, le sujet !

Il est clair que les reformulations auxquelles on vient de se livrer s'apparentent à la formulation du *dictum* « hétérodoxe » qu'on trouve chez les commentateurs contemporains[1] :

(A) $AaB \Leftrightarrow \forall X\,(BaX \supset AaX)$
(E) $AeB \Leftrightarrow \forall X\,(BaX \supset \neg\, AaX)$
(I) $AiB \Leftrightarrow \exists X\,(BaX \,\&\, AaX)$
(O) $AoB \Leftrightarrow \exists X\,(BaX \,\&\, \neg\, AaX)$

En ce sens, Barnes a donc raison de prêter à Boéthos l'admission du *dictum* « hétérodoxe ». Mais nous voudrions ajouter que si Boéthos adopte ce *dictum*, c'est pour cantonner la syllogistique à un calcul des prédicats de premier ordre, c'est-à-dire pour séparer de manière aussi étanche que possible les prédicats de premier ordre des termes singuliers sur lesquels ils portent directement. De cette manière, Boéthos calque rigoureusement la distinction 'sujet logique/prédicat logique' sur la distinction 'sujet physique/accident physique', étant bien entendu que, pour lui, les substances secondes relèvent des « accidents » (puisqu'elles n'appartiennent pas à la catégorie de la substance, celle-ci n'incluant que des substances *premières*)[2].

Autrement dit — et le paradoxe n'est qu'apparent — si Boéthos adopte une version hétérodoxe du *dictum*, c'est pour éviter de faire parler à la syllogistique effective, telle qu'elle se donne dans les *Analytiques Premiers*, qui est un système dont il reconnaît le caractère purement formel, une langue ontologique, dans laquelle seuls les sujets physiques

1. Voir par exemple Malink, *Aristotle's Modal Syllogistic*, p. 71. Je n'entre pas dans l'interprétation du *dictum* proposée par P. Fait, compte rendu de Barnes, « Truth, etc. », dans *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 5, 2008, p. 345-353, p. 352-353 et récemment développée par Morison, « What is a Perfect Syllogism ? » (qui ne semble pas connaître la contribution de Fait), en dépit de son grand intérêt, car elle ne concerne pas directement mon propos.

2. Cf. *supra*, p. 170.

peuvent être des sujets logiques. C'est, en d'autres termes, pour respecter tacitement les droits profonds du *dictum* orthodoxe que Boéthos adopte le *dictum* hétérodoxe et sa méréologie.

Boéthos, de fait, était confronté à une alternative dès lors qu'il voulait, comme nous le présumons, éviter d'appliquer le terme de ὑποκείμενον aux généralités des *Catégories :* soit adopter le *dictum* hétérodoxe et faire du *discours* syllogistique une méréologie, soit reformuler tous les énoncés d'Aristote dans une terminologie « frégéenne » recourant aux quantificateurs existentiels et distinguant variables singulières et prédicats. Vues sous l'angle du rapport entre logique et ontologie, les deux solutions, il faut y insister, revenait pour Boéthos au même. Il a donc intelligemment opté pour la réforme du langage logique la moins coûteuse.

Cela étant dit, ce serait un contresens complet de penser que la méréologie de Boéthos reflète une *ontologie* méréologique, pour en faire Dieu sait quel précurseur de Peter Simons[1]. C'est tout le contraire. L'ontologie sous-jacente à la syllogistique méréologique fonctionne avec des termes singuliers (les véritables *sujets*) et des prédicats de premier ordre de généralité diverse, qui tous se disent des sujets.

On pourrait objecter qu'une telle lecture, qui prête à Boéthos un langage qui s'apparente plutôt à celui de Frege, est anachronique[2]. Cette objection confondrait cependant l'ensemble de définition parfaitement formel de la variable frégéenne avec son équivalent chez Boéthos, beaucoup plus restreint : l'ensemble des sujets physiques. Il ne s'agit donc pas, lorsque l'on attribue à Boéthos une doctrine du *dictum* orthodoxe, d'en faire un simple substitut du *dictum* hétérodoxe qu'il adopte *en logique* (on aurait alors, de manière assez anachronique, du Frege), mais de voir qu'elle opère à un autre plan : celui de la fondation physique de la logique. Le *dictum* orthodoxe se borne à affirmer l'existence d'un monde de substances premières (les seuls ὑποκείμενα qui vaillent) sous-jacent à toute la superstructure (descriptible méréologiquement) des prédicats. La méréologie n'est dès lors qu'une façon commode, linguistiquement peu coûteuse, de donner à voir les quantificateurs logiques — soit, dans un contexte physique plutôt que logistique, l'idée de fonction d'une variable.

Ces constatations expliquent peut-être, pour finir, la primauté accordée par Boéthos aux syllogismes hypothétiques sur les syllogismes catégoriques, que nous notions plus haut en présentant le témoignage de Galien[3]. On s'aperçoit en effet que ce qui commande la méréologie

1. Cf. P. Simons, *Parts : A Study in Ontology*, Oxford, 1987.

2. Morison, « What is a Perfect Syllogism ? », p. 134, évoque joliment « the troubling anachronistic deployment of post-Fregean logical machinery ».

3. Cf. *supra*, p. 278.

de Boéthos n'est que la schématisation de la formalisation des relations A, E, I et O en termes de quantificateurs :

(A) A se dit de tout B $\Leftrightarrow \forall x$, si $x \in$ B, $x \in$ A[1]
(E) A ne se dit d'aucun B $\Leftrightarrow \forall x$, si $x \in$ B, $x \notin$ A
(I) A se dit de quelque B $\Leftrightarrow \exists x$, $x \in$ B & si $x \in$ B, $x \in$ A
(O) A ne se dit pas de quelque B $\Leftrightarrow \exists x$, $x \in$ B & si $x \in$ B, $x \notin$ A

De fait, on traduit aisément en termes méréologiques la quantification sous-jacente au travail de Boéthos. En désignant comme Y l'ensemble des sujets, ou substances premières (des ὑποκείμενα), on aura :

Formulation canonique d'Aristote	Dictum *«orthodoxe» implicite dans l'ontologie de Boéthos*	Dictum *«hétérodoxe» tel qu'il opère dans la syllogistique méréologique de Boéthos*[2]
A appartient à (se dit de) tout B	$\forall x \in Y$, si B(x) alors A(x)	B est une partie de A.
A n'appartient à (ne se dit d') aucun B	$\forall x \in Y$, si B(x) alors $\neg$ A(x)	B n'est pas une partie de A et A n'est pas une partie de B.
A appartient à (se dit de) quelque B	$\exists x \in Y$, (B(x) & A(x))	B et A ont une partie commune.
A n'appartient pas à (ne se dit pas de) quelque B	$\exists x \in Y$, (B(x) & $\neg$ A(x))	Une partie de B n'est pas une partie de A.

C'est en ce sens que la méréologie de Boéthos est une doctrine de la quantification, elle-même appelée par une ontologie plaçant l'individu matériel, porteur de tous les prédicats (y compris les prédicats essentiels) au cœur du système. Ce parti pris explique l'analyse proposée par Boéthos de Celarent, Cesare et Camestres. La situation méréologique est identique, avions-nous dit, seul le choix du parcours descriptif diffère. Une telle option revient à effacer les relations de priorité ontologique entre les prédicats, pour les rattacher tous aux substances premières qui sont leurs porteurs (et non, pour les plus généraux d'entre eux, à des prédicats moins généraux). Du moment, en effet, que l'on ne confond pas les x avec les A, les B et les C, la question d'une priorité

1. Si Boéthos réécrit le *dictum* en fonction de son ontologie de la substance individuelle, Alexandre tente de restreindre, autant que possible, les *interprétations* extensionnelles de la syllogistique (ce qui n'a rien à voir, même si les historiens modernes ne le comprennent pas toujours, avec les *procédés* extensionnels de la discipline). C'est la raison pour laquelle le Commentateur a tendance à substituer, aux génitifs pluriels d'Aristote connotant l'appartenance extensionnelle, des génitifs singuliers rendant plus sensible le contenu notionnel des déterminations. Le fait a été remarqué (mais son interprétation laissée ouverte) dans le bel article de M. Malink, « *Τῷ* vs *τῶν* in *Prior Analytics* 1.1-22 », *The Classical Quarterly* 58, 2008, p. 519-536, p. 533-534.

entre A, B et C n'a plus guère de pertinence ontologique, mais reflète le seul contexte argumentatif.

En conclusion, le *x* au fondement de la syllogistique de Boéthos n'est rien d'autre que la substance individuelle de Boéthos. C'est parce que la forme est dans la matière plus ou moins comme un accident dans son substrat que Boéthos peut récrire la prémisse aristotélicienne « tout homme est animal » en « quel que soit le sujet *x*, si *x* est homme, *x* est animal ». Cette théorie de la substance ou, de manière équivalente, du substrat matériel, permet à Boéthos de dégager un ensemble de définition englobant de droit, et de manière indifférenciée, tout élément sur lequel porte la syllogistique. La méréologie, strictement logique, se fonde sur une ontologie physique, selon laquelle un individu est un corps tridimensionnel unitaire. Les *x* au fondement des touts et des parties combinés dans la syllogistique sont, ontologiquement parlant, des amas matériels assez *cohérents* pour permettre le bon fonctionnement des règles ensemblistes de quantification[1].

Marwan Rashed

1. Ce chapitre doit énormément à la relecture de Jonathan Barnes, dont j'ai incorporé quantité de remarques, de critiques et de suggestions décisives. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de toute ma reconnaissance. Je remercie aussi Marko Malink pour ses remarques. Toutes les erreurs, aussi bien factuelles qu'interprétatives, sont miennes.

Au Nom de Dieu très-clément miséricordieux

TRAITÉ DE THÉMISTIUS EN RÉPONSE À MAXIME ET BOÉTHOS[1] SUR LA RÉDUCTION DE LA DEUXIÈME ET DE LA TROISIÈME FIGURE À LA PREMIÈRE

Il dit :

<0.1. *Introduction*>

j'ai présenté, de la manière la plus résumée qu'il m'était possible, dans le loisir d'une seule journée et tout en étant très malade, le doute qui m'est venu au sujet du livre étonnant de MAXIME, en lequel il s'est proposé de montrer que les syllogismes prédicatifs dans la deuxième et la troisième figure sont parfaits par soi, et ne requièrent ni de démonstration ni d'être ramenés à la première figure. Et je te remets cela afin que tu en juges et que tu examines si quelque partie du propos t'agrée, ô noble personne, homme à mériter de telles marques de respect. Et je n'ai pas fait cela parce que j'estime être plus sage que cet homme, mais parce que j'estime que les choses auxquelles les ANCIENS accordent foi et créance sont plus vraies et plus solides que toute innovation moderne. Aussi ai-je estimé nécessaire que ma réfutation de MAXIME ne fût rien de plus que ma défense d'ARISTOTE.

<0.2. *Conversion des prémisses et figures*>

Nous établissons tout d'abord que les deuxième et troisième figures dérivent de la première, en ce que nous prenons un principe clair, non sujet au doute, à savoir : chacune des prémisses de la première figure, une fois convertie sur elle-même, produit chacune des deux figures restantes. Car des deux prémisses, la première une fois convertie produit la deuxième figure et la seconde une fois convertie produit la troisième figure. Par conséquent, si nous sommes du nombre de ceux qui rejettent les conversions des prémisses, comme l'ont fait EUBOULIDÈS et MÉNÉLAÜS[2], alors nous sommes forcés de ne pas accepter que les deux dernières figures proviennent de la première ; mais si, non contents de

1. « et Boéthos » T : om. D (qui a cependant ce titre dans l'*explicit*).
2. Sans doute faut-il supposer que « Ménélaüs » dissimule un « Ménédèmos » original. Comme le mathématicien alexandrin Ménélaüs était plus connu des sources arabes que le philosophe d'Erétrie, l'erreur paléographique était d'autant facilitée. Pour plus de détails, cf. *supra*, p. 258.

بسم الله الرحمن الرحيم

د-119-ظ
ط-390-ظ

مقالة ثامسطيوس في الرد على مقسيموس وبويثوس[1] في تحليل الشكل الثاني والثالث إلى الأول[2]

قال: قد أتيت بغاية ما أمكنني من الاختصار، في <فرا>غ[3] يوم واحد وأنا في علة صعبة، ما حضرني الشك فيه من كتاب مقسيموس العجيب الذي التمس فيه أن يبين[4] أن القياسات الحملية التي في الشكل الثاني والشكل الثالث كاملة بذاتها لا تحتاج إلى برهان ولا إلى أن[5] ترتقى[6] إلى الشكل الأول. ودفعته إليك لتحكم فيه وتنظر إن كان فيه شيء من القول يصلح[7] لك أيها الكريم، الإنسان[8] المستحق لأمثال هذا البر. ولم أفعل ذلك لأني أرى أني أحكَمُ من هذا الرجل، بل أرى أن الأشياء التي يراها القدماء ويعتقدونها أصح وأقوى من كل استخراج مُحدَث. ولذلك رأيت أنه ينبغي ألا تكون مناقضتي لمقسيموس بأكثر من نصرتي لأرسطوطاليس[9].

فنحن مثبتون أولاً أن الشكلين الثاني والثالث من الأول، بأن نأخذ مبدأ واضحًا لا شك فيه، وهو أن كل واحدة من المقدمتين اللتين في الشكل الأول إذا انعكست على نفسها أحدثت كل واحد من الشكلين الباقيين. فالمقدمة الأولى[10] منهما إذا عُكست أحدثت الشكل الثاني[11]، والثانية إذا عكست أحدثت الشكل الثالث. فإن كنا ممن يدفع[12] انعكاسات المقدمات كما فعل أوبوليدس ومنيلاوس[13]، لزمنا ألا نقبل أن كون الشكلين الأخيرين من الشكل الأول. فإن

---

1 وبويثوس: وبوهيوس [ط] ناقصة [د] || 2 وبويثوس: وبوهيوس [ط] ناقصة [د] || 3 <فرا>غ: مكانها ثقب في [د] وناقصة في [ط] || 4 يبين [ط]: مكانها ثقب في [د] || 5 أن [د]: ناقصة [ط] || 6 ترتقى [ط]: مكانها ثقب في [د] || 7 يصلح: ليصلح [ط] || 8 الإنسان: للبيان [ط] لبيان (؟) [د] || 9 لأرسطوطاليس [ط]: الأرسطو [د] || 10 الأولى [د]: الأولى اي الكبرى [ط] || 11 والثانية [د]: والثانية اي الصغرى [ط] || 12 يدفع: ندفع [د] معجمة [ط] || 13 ومنيلاوس: وفينلاوس [ط، د].

ne pas les rejeter, nous les validons de manière suffisante, il est alors nécessaire d’admettre leur dérivation à partir de la première figure.

Car il ne faut pas que nous croyions que l’énoncé selon lequel la situation est égale dans les deux sens soit véridique. De fait, il est également possible que la première figure soit produite à partir de la deuxième et de la troisième par conversion, dès lors qu’il s’agit là d’une chose nécessaire en vertu de la nature de la conversion, puisque les prémisses reviennent à l’identique sur elles-mêmes et se réfléchissent dans leur totalité. Toutefois, même si la réduction aux deux figures peut avoir lieu à partir de la première et la réduction à la première à partir des deux autres, il nous faut poser la première figure comme cause et génératrice des deux suivantes et ne pas poser ces deux-ci comme causes de celle-là.

<1. *PRIMAUTÉ NATURELLE DE LA PREMIÈRE FIGURE : QUATRE ARGUMENTS*>

<1.1. *Primauté du parfait sur l’imparfait*>

Premièrement, parce que le plus complet est générateur du déficient et non le déficient du complet ; et que la première figure soit la plus complète et la plus parfaite d’entre elles, même lui l’a montré à suffisance.

<1.2. *Primauté structurelle de la première figure*>

<1.2.1. *Position intermédiaire du moyen terme dans la première figure*>

En outre, la première figure est première par nature car la position du moyen terme est *par nature* dans cette figure seulement, dès lors qu’il est en toute rigueur intermédiaire entre les deux extrêmes, englobant le petit et englobé par le grand. Or, pour les deux autres figures, le moyen terme n’est pas en vérité « moyen », mais il mérite davantage d’apparaître comme un extrême, puisqu’il est soit prédicat exclusivement, soit sujet exclusivement. Et de même que le tiède est intermédiaire entre le chaud et le froid et que le gris est intermédiaire entre le blanc et le noir, en tant que mélange et composition des extrêmes, de même le terme qui fait office de prédicat ou de sujet est-il intermédiaire entre le sujet et le prédicat. Or ce qui est seulement prédicat n’est pas intermédiaire du point de vue du sujet, et ce qui est seulement sujet n’est pas intermédiaire du point de vue du prédicat. Au moyen terme dans les deux autres figures ne survient seulement que l’une de ces deux déterminations, tandis que dans la première figure, les deux lui surviennent ensemble. Car le moyen terme, dans cette figure, n’est pas intermédiaire seulement par le nom, mais il l’est également par le sens[1] ; dans

1. *maʿnā* < πρᾶγμα.

كنّا مع ما لا ندفعها، نصححها تصحيحًا كافيًا، فيجب ضرورة أن نسلم اشتقاقهما من الشكل الأول.

فإنه لا ينبغي لنا أن نظن أن القول بأن الأمر فيهما متساوٍ[1] حق. وذلك أنه قد يمكن أيضًا أن يحدث الشكل الأول عن[2] الثاني والثالث بانعكاس، لأن هذا أمرٌ ضروري لما كان 5 طبيعة الانعكاس إذ[3] كانت ترجع بالتكافؤ على نفسها وتنعطف بكليتها. إلا أنه، وإن كان تحليل الشكلين قد يحدث من الأول، وتحليل الأول من الاثنين، فقد ينبغي أن نجعل الشكل الأول سببًا ومولِّدًا للذين يتلوانه، ولا نجعل ذينك سببين له.

أما أولاً فلأن[4] الأتم مولِّد للناقص، ليس الناقصُ للتام. والأمر في أن الشكل الأول أتمها وأكملها قد بيّنه هو أيضًا بيانًا كافيًا.

10 وأيضًا فإن الشكل الأول أول[5] بالطبع، لأن وضع الأوسط إنما هو في هذا الشكل فقط بالطبع، إذ هو على الاستقصاء متوسط بين الطرفين يحوي الأصغر منهما ويحويه الأكبر. فأما في الشكلين الآخرين فإن الحد الأوسط ليس بأوسط على الحقيقة، لكنه أولى بأن يكون يشبه الطرف: إذ هو إما محمول[6] فقط، وإما موضوع فقط. وكما أن الفاتر متوسط بين الحار والبارد والأدكن فيما بين الأبيض والأسود بمنزلة خلط الطرفين وتركيبهما، كذلك الحدُ الذي يُحمَل 15 ط-391-و أو يُوضع، متوسطٌ / فيما بين الموضوع والمحمول. فأما[7] المحمول فقط فليس بمتوسط للموضوع، ولا الموضوع متوسط للمحمول. والمتوسط في الشكلين الآخرين إنما يعرض له أحدُ هذين فقط، وفي الشكل الأول قد يعرضان جميعًا. فالحد المتوسط في هذا الشكل ليس إنما هو بالاسم فقط

1 متساوٍ: مساوى [ط، د] || 2 عن [د]: على [ط] || 3 إذ [ط]: ان [د] || 4 فلأن [د]: فأن [ط] || 5 أول [د]: ناقصة [ط] || 6 محمول فقط [ط]: محمول [د] || 7 فأما [د]: وأما [ط].

les autres, c'est seulement par le nom. C'est pourquoi ARISTOTE dit que ce terme, dans la première figure, est « intermédiaire également d'après la position » [*A. Pr.* I 4, $25^{b}36$]. Or il est clair, pour ce qui le concerne, qu'il n'admet pas que ce terme dans la deuxième figure soit intermédiaire, lorsqu'il dit que « la position du moyen est extérieure aux deux extrêmes et première selon la position » [*A. Pr.* I 5, $26^{b}39$] ; et il dit également au sujet du moyen terme dans la troisième figure que « la position du moyen est extérieure aux deux extrêmes et dernière selon la position » [*A. Pr.* I 6, $28^{a}14$-15]. De fait, « extérieur aux deux extrêmes », « premier », « dernier », ne relèvent pas de la nature de l'intermédiaire, car l'intermédiaire est ce qui est toujours entre les deux extrêmes et intérieur à eux.

<1.2.2. *Réfutation d'un argument de Maxime fondé sur la plus grande simplicité de la position du moyen terme dans les deuxième et troisième figures*>

Ce qu'IL veut avec obstination comporte un élément pour nous et notre parti. Car la position de l'intermédiaire en ces deux figures, certes *plus simple* que pour la première figure, ne prouve pas qu'il a plus de titre à être intermédiaire en ces deux-là qu'en celle-ci, mais prouve seulement qu'il n'est pas un intermédiaire véritable ; car il en va à l'inverse, comme je l'ai dit, dès lors que ce n'est pas le « plus simple » qui a plus de titres à être intermédiaire, mais ce qui est commun aux deux extrêmes, à l'instar des saveurs, des couleurs, de la beauté et de la laideur, du rugueux et du lisse et de nombreuses autres choses. En somme, poser ainsi la position du moyen n'autorise par soi aucune composition[1], et n'implique pas nécessairement l'union des deux extrêmes ou leur séparation. Car sinon, pourquoi n'y a-t-il conclusion que dans les conjonctions pour lesquelles il est possible de remonter à la première figure, soit par conversion, soit par supposition de l'absurde ? Car il serait nécessaire, si cette position possédait par soi quelque caractère de nécessité, qu'elle fût concluante dans le cas des autres conjonctions ; mais en réalité, elle ne conclut rien dans la conjonction au sujet de laquelle il a l'opinion, particulièrement en vertu du terme intermédiaire, qu'elle conclut quelque chose, car il n'est pas possible de remonter à la première figure par conversion, comme dans le cas du syllogisme composé de deux prémisses affirmatives universelles dans la deuxième figure. Pourtant, si le terme intermédiaire était vraiment intermédiaire, il ne faudrait pas qu'il produise un syllogisme nécessaire dans une *partie* des conjonctions[2], comme le syllogisme qui est le plus manifeste parmi les syllogismes qui n'ont pas besoin d'une démonstration dans la première figure (car celui-ci relève de cette conjonction). Et de plus, le fait que ces syllogismes dans chacune des deux figures ne soient pas en

1. Sans doute σύστασις en grec.
2. C'est-à-dire dans une partie *seulement*.

متوسط، بل[1] بالمعنى أيضًا[2]. فأما في تلك[3] فبالاسم فقط، ولذلك يقول[4] أرسطوطاليس: إن هذا الحد في الشكل الأول متوسط في الوضع أيضًا، ويتبين من أمره أنه لا يُسَلِّم أن هذا الحدّ في الشكل الثاني متوسط عند قوله بوضع المتوسط خارجًا عن الطرفين أولاً في الوضع. ويقول أيضًا في الحدّ المتوسط الذي في الشكل الثالث بوضع المتوسط خارجًا عن الطرفين آخرًا في الوضع، وذلك أن الخارج عن الطرفين والأولَ والآخِرَ ليس هي من طبيعة المتوسط، لأن المتوسط هو الذي يكون أبدًا فيما بين الطرفين[5] وداخلهما.

فالشيء الذي يريده باللجاج منه هو لنا ومن حيزنا[6]، لأن وضع المتوسط في هذين الشكلين على أبسط مما هو عليه في الشكل الأول ليس بدليل على أنه أَوْلى بأن يكون فيهما منه متوسطًا[7]، بل إنما هو دليل على أنه ليس بمتوسط حقيقي، وذلك أن[8] الأمر فيه بالضد كما قلتُ، إذ كان الأبسط[9] ليس هو أولى[10] بأن يكون متوسطًا، لكن المشارك للطرفين كليهما، كالحال في المَذاقات والألوان والجمال والقبح والصُّلْب واللين وأشياء أُخَر كثيرة. وبالجملة، فإن هذا الوضع من وضعِ المتوسط ليس بمؤلف[11] بذاته، ولا يوجب ضرورة اتصال الطرفين أو انفصالهما. وإلا، فلِمَ لا ينتج إلا في تلك الازدواجات فقط التي يتهيأ فيها[12] أن ترتقى إلى الشكل الأول إما بانعكاس أو باستثناء الخلف؟ وذلك أنه قد كان ينبغي لو كان له شيء ضروري من ذاته أن يكون ينتج <في>[13] الازدواجات الأخر. والآن فليس ينتج شيئًا في الازدواج الذي فيه يظن[14] خاصة بالحدّ المتوسّط أنه ينتج شيئًا، لأنه لا يمكن أن يرتقى إلى الشكل الأول[15] بالانعكاس، كالحال في القياس الذي من موجبتين كليتين[16] في الشكل الثاني. على أنه لو كان الحدّ المتوسّط متوسّطًا، لما كان ينبغي أن يحدث قياسًا ضروريًا في شيء من الازدواجات، مثل القياس الذي هو أبين القياسات التي لا تحتاج إلى برهان في الشكل الأول فإنه من هذا الازدواج هو. وأيضًا، فوجود هذه القياسات[17] في الشكلين كليهما غير متساوية، بل هي في

---

1 بل [د]: ناقصة [ط] || 2 أيضًا [د] ناقصة [ط] || 3 تلك [د]: ذلك [ط] || 4 ويقول: ونقول [ط] معجمة [د] || 5 بعد «الطريفين» كلمة مطموسة في [ط] || 6 حيزنا: حيرنا [ط، د] || 7 متوسطًا: متوسطًا في الشكل الأولى [ط، د] || 8 وذلك أن [ط]: أن [د] || 9 الأبسط [ط]: الأوسط [د] || 10 أولى [د]: الأول [ط] || 11 بمؤلف (وفوقها: بمنتج) [د] هو بمنتج وبمؤلف [ط] || 12 فيها [د]: ناقصة [ط] || 13 <في> الازدواجات: الازدواجات [ط، د] || 14 يظنّ [ط]: يكن [د] || 15 الأول [د]: ناقصة [ط] || 16 كليتين [د]: نافصة [ط] || 17 التي لا تحتاج ... هذه القياسات [ط]: ناقصة [د].

nombre égal, mais qu'ils sont moins nombreux dans la deuxième figure et plus nombreux dans la troisième, n'a pas d'autre raison que le fait que cette quantité de syllogismes dans la deuxième figure, et cette quantité de syllogismes dans la troisième figure, peuvent être ramenées à la première figure. Mais nous n'avons pas besoin de nous mettre en peine, alors que LUI-MÊME accorde clairement, dans le cas des choses par lesquelles on a montré qu'il est correct de penser, au sujet de la première figure, <qu'elle est première>[1], que nous ne pensons cela à son sujet que parce qu'elle a une préséance naturelle.

<1.3. *Réfutation d'une objection fondée sur le fait que les trois figures sont «par nature»*>

En outre, si l'on disait que les trois figures sont par nature seulement du fait que c'est la nature qui les a produites et qu'elles ne procèdent pas de notre ingéniosité ni de notre choix, cela est une fausseté, car les trois figures ne sont qu'un acte de science et une découverte de nos pensées. Cela étant, quand IL dit que les trois figures sont par nature, il laisse bien voir qu'il n'admet pas qu'une chose qui est par nature soit vaine et cette opinion au sujet des choses qui sont dites ainsi par nature est une opinion sur laquelle se sont accordés les ANCIENS. Dès lors, si l'on dit qu'elles sont par nature seulement parce qu'elles empruntent chez nous la voie naturelle, et en fonction du besoin qu'on a d'elles, à l'instar des nourritures et des boissons qui sont découvertes par l'art, qu'on dit par nature parce qu'elles empruntent pour nous la voie naturelle du fait du besoin qu'on en a, nous devons alors rechercher, parmi ces trois figures, laquelle nous procure ce dont nous avons besoin : la première ou les deux qui restent ? Et même LUI peut dire que la première le procure, puisqu'elle suffit à la démonstration et qu'elle produit toutes les conclusions.

<1.4. *Caractère affirmatif et universel propre à la première figure*>

En outre, il appartient à l'affirmation d'être antérieure à la négation par nature, ainsi qu'à la chose universelle d'être antérieure à la chose particulière. Et la première figure, pour la première raison, est antérieure à la deuxième figure, tandis que pour la seconde raison, elle est antérieure à la troisième.

En voilà assez sur le fait que la première figure est <première>[2] par nature.

---

1. Je suppose un saut du même au même et ajoute *anna-hu awwalun*.
2. En lisant : *fī-anna al-šakla al-awwala <awwalun> bi-al-ṭabʿ*.

الشكل الثاني أقل وفي الثالث أكثر، ليس هو من سبب من الأسباب إلا من أن هذا المقدار من قياسات الشكل الثاني وهذا المقدار من قياسات الشكل الثالث يمكن أن يرتقى إلى الشكل الأول. وما / حاجتنا[1] إلى[2] أن نلقي لأنفسنا عملاً، وهو يسلم تسليمًا واضحًا في الأشياء التي بين بها أنه[3] من الصواب أن نظن بالشكل الأول[4] <أنه أول>، إنما نظن به هذا الظن لأنه أليق بالطبع. د-120-و 5

وأيضًا إن كانت الثلاثة الأشكال إنما يقال إنها بالطبع على أن[5] الطبيعة أحدثتها وليست من حيلتنا واختيارنا، فذلك كذب، لأن الثلاثة الأشكال إنما هي فعل من أفعال العلم[6] واستخراج من استخراجات أفكارنا، على أنه يتبين[7] من أمره إذا قال إن الثلاثة الأشكال بالطبع أنه لا يسلم أن شيئًا مما هو بالطبع يوجد باطلاً[8]، وذلك أن هذا الرأي في الأشياء التي تقال على هذه الجهة بالطبع، رأيٌ قد أجمع عليه القدماء. فإن كان إنما يقال إنها بالطبع على أنها مما يجري عندنا مجرى الطبع وبحسب حاجتنا إليها بمنزلة الأغذية والأشربة التي هي مستخرجة بالصناعة، ويقال إنها بالطبع لأنها تجري عندنا مجرى الطبع لحاجتنا إليها، فينبغي[9] أن نبحث عن هذه الثلاثة الأشكال أيًّا منها يفي بما يحتاج إليه: الأول، أو[10] الاثنان الباقيان؟ وقد يقول هو أيضًا إن الأول يفي بذلك إذ كان كافيًا في البرهان وينتج[11] جميع النتائج. 10

وأيضًا فمن شأن الإيجاب[12] أن يتقدم السلب بالطبع، والأمر[13] الكلي الأمر الجزئي. والشكل الأول للسبب الأول يتقدم الثاني، وللسبب[14] الثاني يتقدم الثالث. 15

فليُكتفَ[15] بما ذكرناه من هذه الأشياء في أن الشكل الأول <أول> بالطبع[16].

---

1 حاجتنا [ط]: مكانها ثقب في [د] || 2 إلى (الثانية) [د]: ناقصة [ط] || 3 أنه [ط]: أنها [د] || 4 الأول [د]: ناقصة [ط] || 5 على أن [ط]: مكانها ثقب في [د] || 6 العلم [ط]: مكانها ثقب في [د] || 7 يتبين: معجمة [ط، د] || 8 باطلاً (وفوقها «عبثًا») [د]: عبثًا باطلاً [ط] || 9 فينبغي [د]: وينبغي [ط] || 10 أو [د]: و [ط] || 11 وينتج [د]: ومنتج [ط] || 12 الإيجاب [ط]: ناقصة [د] || 13 الأمر [ط]: للامر [د] || 14 للسبب الأول يتقدم الثاني [د]: يتقدم الثاني للسبب الأول [ط] || 15 فليُكتفَ: فليكتفى [ط، د] || 16 <أول> بالطبع: بالطبع [ط، د].

<2. *La première figure est génératrice des deux autres*>

<2.1. *Présentation du problème*>

Je ne crois pas avoir besoin de prouver que la première figure, parmi les trois figures, même si les unes se laissent réduire aux autres, est génératrice des deux autres par nature tandis que ces deux-ci ne sont pas génératrices de celle-là. En effet, l'implication d'existence, pour de nombreuses choses, peut s'inverser, en sorte que la cause de chacune des deux choses procède de l'autre, et cela est l'un des types de l'antérieur par nature, si nous nous remémorons les types d'antérieur par nature qui sont énumérés dans le livre des *Catégories* [cf. *Cat.* 12, 14^{a}26-^{b}23]. Or, si quelqu'un recherche par quelle cause la prémisse majeure des modes concluants de la deuxième figure est toujours universelle, tandis que la prémisse mineure de la troisième figure est toujours affirmative, il ne lui sera pas facile d'en trouver d'autre cause que le fait qu'elles sont engendrées toutes deux de la première figure. Car la prémisse majeure de la première figure, une fois convertie, produit la deuxième figure, tandis que la prémisse mineure, une fois convertie, produit la troisième. Il advient en effet, dans la première figure, quand l'un de ses modes est concluant, que la prémisse majeure est toujours universelle et la mineure toujours affirmative ; or toute source de découverte dans chacune des deux prémisses conserve ses propriétés. Le fait que la première figure et les deux figures restantes ne sont pas « par nature » selon un même modèle, et que les deux dernières dérivent de la première, se démontre donc de cette manière.

Toutefois, les deux figures — je veux dire la deuxième et la troisième — n'en sont pas pour autant inutiles à tout point de vue, ni complètement superflues, mais elles ont une certaine utilité qui leur est propre que nous montrerons par la suite, quand nous apprendrons qu'elles sont valides sous un autre point de vue, indépendant du fait qu'elles remontent à la première figure. Il nous faudra à ce moment nous demander pour quelle raison Aristote y a recours, alors qu'elles ne parviennent pas à parfaire la réalisation de la démonstration.

<2.2. *La pluralité des figures est dictée par celle des voies de la démonstration*>

Pour le moment, il est clair que si la conversion des prémisses est accordée, il suit aussitôt que les deuxième et troisième figures proviennent de la première par nature, même s'il est possible, pour les trois, de se laisser réduire les unes aux autres. Examinons donc la question que Maxime pose, et disons : « est-ce que ce qui, de la première figure, produit une démonstration est égal et identique à ce qui, des deux figures qui proviennent d'elle par la conversion de ses prémisses, produit une démonstration, ou bien supérieur, ou bien inférieur ? ».

ولست أظن أني أحتاج إلى حجة في أن الشكل الأول من الأشكال الثلاثة[1] — وإن كان بعض الأشكال الثلاثة[2] يحل إلى بعض — مولِّد للاثنين بالطبع، وليس هما مولدين له. وذلك أنه قد يوجد لزوم الوجود لأشياء كثيرة منعكسًا، وسبب أحد الشيئين موجود عن الآخر، وهذا أحد ضروب المتقدم بالطبع، إن نحن ذكرنا ضروب المتقدم بالطبع التي عددت في كتاب « المقولات ». فإنه متى طالبَ مطالبٌ بالعلة التي لها صارت مقدمة الضروب المنتجة من الشكل الثاني العظمى أبدًا كلية، ومقدمة الشكل الثالث الصغرى أبدًا موجبة، لم يسهل عليه أن يجد لذلك سببًا إلا كونهما من الشكل الأول. فإن المقدمة الكبرى[3] في الشكل الأول متى انعكست أحدثت الشكل الثاني، والمقدمة الصغرى متى انعكست أحدثت الشكل الثالث، وذلك لأنه يعرض في الشكل الأول إذا كان الضرب من ضروبه منتجًا، أن تكون المقدمة العظمى أبدًا كلية، والصغرى أبدًا موجبة، وجميع ما يستخرج منه في كل واحدة من المقدمتين يحفظ خواصه. فالأمر[4] في أن ليس الشكل الأول والشكلان الباقيان بالطبع على مثال واحد، وفي أن[5] الاثنين / عن الأول تبين من هذه الجهة. ط-391-و

غير أن الشكلين — أعني الثاني والثالث — ليسا لهذه العلة غير نافعين من جميع الجهات، ولا هما من الفضل أصلاً، بل لهما منفعة ما تخصّهما سنبينها فيما بعد إذا ما[6] علمنا أنهما صحيحان بجهة أخرى غير ارتقائهما[7] إلى الشكل الأول. وقد يلزمنا حينئذٍ أن نطلب السبب الذي له احتاج إليهما أرسطوطاليس، وهما مقصران عن إكمال فعل[8] البرهان.

والآن فبيِّنٌ أن انعكاس المقدمات إذا سلم لزم على حال أن يكون الشكلان الثاني والثالث عن الشكل الأول بالطبع، وإن كان قد يمكن في الثلاثة أن يحل بعضها إلى بعض. ولننظر فيما يَسأل عنه مقسيموس[9]، ونقول: « هل ما يكون من الشكل الأول في إحداث البرهان مساويًا وواحدًا بعينه لما يكون من الشكلين الحادثين عن انعكاس مقدماته، أم أكثر، أم أقل »؟

---

1 الشكل الأول من الأشكال الثلاثة [ط]: الأول [د] || 2 بعض الأشكال الثلاثة [ط]: بعضها [د] || 3 الكبرى [ط]: الكبرى العظمى [د] || 4 فالأمر [ط]: والأمر [د] || 5 أن [د]: ناقصة [ط] || 6 إذا ما [د]: إذا [ط] || 7 ارتقائهما: ان عاهماy [ط، د] || 8 فعل [د]: فعال [ط] || 9 مقسيموس: مقسمًا [د] مطموسة.

Pour nous, nous trouvons que cela est identique, sans pour autant que leur dérivation d'elle ne soit vaine. Car elle ne serait vaine que si l'on ne pouvait tirer d'elles deux la moindre utilité. Et même si ce qui provient de la première et ce qui provient des deux autres figures est parfaitement identique, il n'y a là rien de vain, mais c'est en cela que se donnent à voir les variétés de l'art et la facilité de la voie de la découverte, car il nous faut dans toute situation viser l'utilité par de multiples voies et pour de multiples raisons. Ainsi, la nature n'instaure pas l'un des deux yeux en vain du fait que l'autre suffit seul à nous procurer la vue dont on a besoin, et les chasseurs ne travaillent pas en vain du fait qu'ils tressent des filets d'un côté, qu'ils nourrissent leurs chiens de l'autre et qu'ils placent des pièges, même s'ils ne s'emploient en toutes ces choses qu'à un acte unique, la chasse aux bêtes qui se présentent à eux. Pourtant, si quelqu'un leur demande : « pourquoi ne vous contentez-vous pas d'apprêter seulement les filets ? », ils répondent : « la chasse se trouve facilitée par la multiplicité des instruments ».

Si donc il en va de la sorte, nous ne devons pas nous chagriner du fait qu'il existe de nombreuses voies pour découvrir le vrai. Car sinon, pourquoi ne pas se cantonner, pour toute opinion, à l'instar de celle au sujet de la survie de l'âme, à un seul syllogisme ? Car alors, si le syllogisme qui est dans le *Phèdre* suffit, le syllogisme qui a été postulé dans la *République* est vain, du fait qu'il n'est pas le cas que l'un des deux relève des propos qui tombent dans l'opinion tandis que l'autre relève des propos scientifiques. Bien plutôt, on considère que tous deux sont au rang des choses qui s'imposent par soi, selon un modèle unique, si ce n'est que l'un des deux ressortit à la première figure et l'autre à la seconde.

<2.3. *Les trois figures communiquent nécessairement entre elles*>

En outre, je n'arrive pas à comprendre comment les deux figures seraient telles[1] qu'on n'ait pas besoin d'elles, dès lors qu'elles n'auraient pas besoin de la première figure mais qu'elles feraient elles-mêmes office de principe. Et s'il en était ainsi, il ne serait pas possible que les choses pouvant être concluantes dans la deuxième figure soient concluantes dans la première figure. Or le fait est qu'il est impossible, selon ce que j'ai dit tout d'abord, de prouver d'une quelconque manière que la deuxième et la troisième figures n'ont rien de commun avec la première, si l'on ne réduit pas à néant la conversion des prémisses : une fois cela admis par nous, il ne nous est pas possible de séparer les deux figures de la première et de prouver qu'elles sont sans mélange avec elle.

1. *lima* DT : je conjecture une haplographie de *lima* <*lam*>.

فإنا[1] نجد ذلك واحدًا بعينه من غير أن يكون اشتقاقهما منه باطلاً[2]. وذلك أنه إنما كان يكون باطلاً لو لم تكن منهما منفعة أصلاً. وإن كان ما يكون من الأول وما يكون من الشكلين الآخرين واحدًا بعينه فليس ذلك بباطل، لكن في هذا الموضع تتبين فنون الصناعة وسهولة مأخذ الاستخراج، وذلك أنه قد ينبغي[3] لنا في كل[4] موضع أن نقصد قصد المنفعة في عدة طرق ومن عدة أسباب. فإن الطبيعة لم تجعل إحدى العينين عبثًا إذ كانت الأخرى قد تفي بما يحتاج إليه من البصر وحدها، ولا الصيادون أيضًا[5] يعبثون إذ يضفُرون شِبَاكًا فى ناحية ويطعمون الكلاب في أخرى وينصبون الفِخاخ، وإن كانوا إنما يستفيدون في هذه الأشياء كلها فعلاً[6] واحدًا: وهو صيد ما يظهر لهم من الوحش، لكن متى[7] سألهم سائل لِمَ لا تستعدون الشباك وحدها فتكتفون بها — قالوا: إن الصيد يسهل بكثرة الآلات.

فإن[8] <كان> هذا هكذا، فليس ينبغي لنا نحن أن نمتعض من أن تكون لنا طرق كثيرة يستخرج بها الحقّ. وإلا، فلِمَ لا نقتصر في كل واحد من الآراء على قياس واحد كالرأي[9] في بقاء النفس؟ وذلك أنه إن كان القياس الذي في فدرُس كافيًا، فالقياس[10] الذي سئل عنه في السياسة عبث[11]، لأنه ليس أحدهما من الأقاويل الواقعة في الظن والآخر من الأقاويل العلمية[12]، لكن كليهما قد يريان من الأشياء اللازمة بذاتها على مثال واحد، إلا أن أحدهما على حال يرتقي إلى الشكل الأول، والآخر إلى الثاني.

ولا أقدر أيضًا أن أعلم لِمَ <لَم>[13] ينفكان من ألا نحتاج إليهما، متى لم يكونا محتاجين إلى الشكل الأول، بل[14] كانا بذاتهما بمنزلة الأصول. / ولو كان هذا هكذا، لما أمكن أن تكون الأشياء التي يمكن فيها أن تنتج بالشكل الثاني تنتج في الشكل الأول. وذلك أن الأمر على ما قلتُ أولاً أنه ليس يمكن بجهة من الجهات أن نبين أن[15] الشكل الثاني والثالث غير مشاركين[16] للأول[17] إن لم نبطل انعكاس المقدمات. فأما متى سلمناه فليس يمكننا[18] أن نفرقهما[19] منه ونبين أنهما غير مخالطين له.

د-120-ظ

---

1 فإنا [د]: وإنا [ط] || 2 باطلاً (وفوقها «عبثًا») [د]: عبثًا [ط] || 3 قد ينبغي [ط]: مكانها ثقب في [د] || 4 كل [ط]: ناقصة [د] || 5 أيضًا [د]: ناقصة [ط] || 6 فعلاً [د]: ناقصة [ط] || 7 متى [د]: إن [ط] || 8 فإن [د]: فإذ [ط] || 9 كالرأي [د]: كالذي [ط] || 10 فالقياس [ط]: والقياس [د] || 11 عبث [ط، د] وفوقها «باطل» [د] || 12 العلمية (وفوقها «اليقينية») [د]: اليقينية [ط] || 13 لِمَ <لَم>: لِمَ [ط، د] || 14 بل [ط]: ناقصة [د] || 15 أن (الثانية) [د]: ناقصة [ط] || 16 مشاركين [د]: المشاركين [ط] || 17 للأول [ط]: الاول [د] || 18 يمكننا [ط]: يمكنّا [د] || 19 نفرقهما [ط]: نعوقهما [د].

<2.4. *Distinction entre figure en général et chacun des modes*>

Et s'il ne nous est pas possible de découvrir tout ce qui appartient à la deuxième figure et à la troisième par conversion, il n'y a là rien d'étonnant. Car ni nous ni ALEXANDRE n'affirmons que chacun des syllogismes qui appartiennent à la première figure est générateur de chacun des syllogismes qui appartiennent à la deuxième et à la troisième figure. Nous affirmons, en revanche, que la première figure est génératrice des deux autres. Car ARISTOTE n'a dit absolument nulle part que ces deux figures étaient *engendrées* à partir de la première figure, mais elle les *complète*, comme il l'a montré au moyen de l'énoncé suivant : « il est clair que tous les syllogismes qui ne sont pas complets sont complétés par la première figure » [*An. Pr.* I 7, 29^{a}30-31] et de ce qui suit cet énoncé[1].

Aussi faut-il particulièrement s'opposer à ceux qui essaient[2] de détruire[3] l'un des éléments de l'énoncé d'ARISTOTE, je veux dire quand ils disent que la première figure ne complète pas les deux autres et que celles-ci ne remontent pas à celle-là, que ce soit par la preuve de la prédication[4] ou bien par l'impossible[5]. En effet, l'énoncé suivant lequel les deux figures sont *engendrées* à partir de la première figure n'est pas d'ARISTOTE ni de THÉOPHRASTE ni d'EUDÈME, mais c'est un énoncé des PÉRIPATÉTICIENS MODERNES. Et nul propos n'est plus vrai, à ceci près qu'il concerne exclusivement les figures elles-mêmes et non leurs modes particuliers, du fait que *l'engendrement* de la figure à partir de la figure diffère de la *complétion* du syllogisme à partir du syllogisme. Car la figure n'est que la possession commune d'une certaine propriété appartenant à ce qui fait le lien entre les deux prémisses et son passage de la première figure à chacune des deux autres figures par conversion est clair et évident. De fait, le changement de la quantité en certaines choses n'empêche pas que la figure s'engendre de la figure, car chacune des figures n'est pas constituée seulement par la quantité, mais elle est constituée par la quantité associée à une possession commune englobant le moyen terme, puisque celle-ci varie ; et il en va de même pour les prémisses, qu'elles soient en vertu du nom[6] ou qu'elles fassent par-

1. À savoir *A. Pr.* I 7, 29^{a}31-32 : ἢ γὰρ δεικτικῶς ἢ διὰ τοῦ ἀδυνάτου πειράνονται πάντες.
2. Le verbe traduit πειρατέον en *Top*. 153^{a}6-7.
3. Le mot traduit ἀναιρεῖν en *Top*. 153^{a}6.
4. En lisant *bi-bayān al-ḥaml* avec T (cf. n. suivante). D a l'absurde *bi-bayān al-ǧumla* (« par la preuve de la totalité »).
5. Le grec était sans doute εἴτε κατηγορικῇ δείξει εἴτε δι' ἀδυνάτου. Voir Alexandre, *In A. Pr*. 265.36 : δεῖται κατηγορικῆς δείξεως (cf. *In A. Pr.* 266.1) et surtout Thémistius, *In A. Pr*. 76.12 : δεῖται κατηγορικῆς δείξεως et 76.15 : δεόμενον δείξεως κατηγορικῆς. Il s'agit de la preuve directe, par opposition à la preuve ἐξ ὑποθέσεως.
6. *bi-al-ism* < δι' ὀνόματος. Thémistius désigne sans doute ainsi les prémisses dialectiques.

وإن[1] لم يمكنا أن نستخرج جميع ما في الشكل الثاني والثالث بانعكاس، فليس ذلك بعَجَب. وذلك أنّا لا نحن نقول، ولا الإسكندر، إن كل واحد من القياسات التي في الشكل[2] الأول[3] مولد لكل واحد من القياسات التي في الشكل الثاني والثالث. لكنّا نقول إن الشكل الأول مولد للشكلين، لأن أرسطوطاليس لم يقل في موضع من المواضع البتة إن الشكلين يتولدان من 5 الشكل الأول، لكنه يتممهما كما هو بيِّنٌ من قوله هذا: « ومن البين أن جميع القياسات التي ليست بتامة[4]، تتم وتكمل بالشكل الأول »، وما يتلو ذلك من كلامه.

فلذلك[5] ينبغي لنا عند هذا خاصةً أن نناقض الذين يلتمسون فسخ شيء مما قاله أرسطوطاليس، أعني عند قولهم إن الشكل الأول لا[6] يتمم الشكلين الباقيين، ولا يرتقيان إليه إما[7] ببيان الحمل[8]، وإما بالخلف. لأن القول بأن الشكلين يتولدان من الشكل الأول ليس 10 من قول أرسطوطاليس ولا ثاوفرسطس ولا أوذيمس، لكنه قول الحدث من المشائين. وهو أصدق ما قيل، إلا أنه إنما قيل في الأشكال أنفسها لا في ضروبها[9] الجزئية، لأن تولد[10] الشكل من الشكل غير تمام القياس من القياس. وذلك أن الشكل، إنما هو اشتراك بصفة ما فيما[11] بين مقدمتين، وانتقاله[12] من الشكل الأول إلى كل واحد من الشكلين الباقيين بالانعكاس بيّن واضح، وذلك أن تغير الكم في بعض الأشياء لا يمنع من أن يتكون الشكل عن الشكل لأن 15 كل واحد من الأشكال ليس إنما يقوِّمه الكم، لكن الذي يقومه الكم باشتراك ينال[13] الحد الأوسط إذ[14] كان مختلفًا، وكذلك[15] المقدمات كانت من التي بالاسم أو من البرهانية. فإنه

1 و [ط]: أو [د] || 2 الشكل [د]: ناقصة [ط] || 3 الأول [ط]: ناقصة [د] || 4 بتامة [ط]: بتامها [د] || 5 فلذلك [د]: وكذلك [ط] || 6 لا[ط]: ناقصة [د] || 7 إما (الأولى) [ط]: إلا [د] || 8 الحمل [ط]: الجملة [د] || 9 ضروبها [ط]: صرفها [د] || 10 تولّد الشكل [ط]: تولّد [د] || 11 فيما [د]: وبما [ط] || 12 و [ط]: ناقصة [د] || 13 الكم باشتراك ينال [ط]: اشتراك [د] || 14 إذ [ط]: إذا [د] || 15 وكذلك [د]: فكذلك [ط].

tie des prémisses démonstratives. Ainsi, rien n'empêche d'ordonner les différentes figures en fonction de la position du moyen terme et le syllogisme évident peut compléter le syllogisme qui lui est inférieur du point de vue de l'évidence.

<3. *Réfutation de Maxime*>

<3.1. *Contre l'indépendance des deux dernières figures*>

C'est donc ceci qu'il lui faut montrer, à savoir : que les modes des deux autres figures sont plus clairs et plus évidents[1] que les modes de la première figure. Car c'est seulement par ce biais que L'HOMME a la possibilité d'adultérer ce qu'ont dit les ANCIENS. Et si cela ne lui est pas possible, qu'il cherche une autre méthode pour démontrer que les deux autres figures sont véridiques sans s'en remettre d'aucune manière à la première (et je dis « d'aucune manière » car les méthodes qu'essaie de découvrir celui qui a ce but ne peuvent nécessairement que provenir de la première figure ; de fait, certains parmi les PÉRIPATÉTICIENS ANCIENS[2] se sont rangés à cette opinion et Boéthos également, au livre II *De la démonstration*, a entrepris de la valider par de nombreux propos, mais la position dont il est parti est son propos[3] qu'il faut, puisque certaines conjonctions ne sont pas découvertes par conversion, qu'elles ne soient pas rendues parfaites par la première figure et qu'elles ne remontent pas aux conjonctions de celle-ci). Car Aristote *ramène* tous les modes des deux autres figures, ainsi que les deux modes dotés d'une conclusion particulière dans la première figure, aux deux modes universels de la première figure, bien qu'il ne dise aucunement que les modes ayant lieu par conversion soient *engendrés* à partir des modes universels.

Mais il est nécessaire que nous posions la raison pour laquelle le premier mode de la troisième figure [*Darapti*] n'est pas découvert à partir du premier mode de la première figure [*Barbara*] par conversion : c'est que la prémisse universelle affirmative, une fois convertie, est transposée en la particulière, et la raison qui la parfait est le troisième mode de la première figure [*Darii*]. Ainsi, il est validé et établi par lui, même s'il n'en est pas dérivé. Voilà comment il eût fallu que défendît Aristote celui qui le critique !

---

1. « ne sont pas plus clairs ni plus évidents », D et T.
2. *min qudamāʾi al-mašāʾīna* (« péripatéticiens anciens ») DT : « péripatéticiens récents » conj. Barnes. Mais comme Ammonius, *In A. Pr.* 31.22-23, nous dit que Théophraste était de cette opinion, il faut peut-être conserver le texte transmis par les deux mss.
3. *wa-lakin al-mawḍiʿ al-laḏī ḫaraǧa min-hu, huwa qawlu-hu inna-hu* etc. Le texte ne m'est pas clair.

ليس مانع يمنع[1] من أن[2] ترتب في الأشكال المُختلفة على حسب وضع الحد الأوسط. وقد يُكمل القياسُ الواضح للقياس الذي هو دونه في الإيضاح.

فهذا هو الذي ينبغي أن يبين، وهو : أن الضروب[3] التي في الشكلين الآخرين أبين وأوضح من الضروب التي في الشكل الأول. فإن بهذه الجهة فقط يتهيأ للإنسان أن يزيّف ما قاله[4] 5 القدماء. فإن لم يتهيأ له هذا فيرى طريقًا آخر يبرهن به أن الشكلين الآخرين صادقان من غير أن يستعين[5] بالأول في حال من الأحوال، وإنما أقول: في حال من الأحوال، لأن الطرق التي يلتمس استخراجها من أراد ذلك[6] لا تكون ضرورة من جهة من الجهات إلا من الشكل الأول، وذلك أن قومًا من قدماء المشائين اعتقدوا هذا الرأي، وبويثوس أيضًا في المقالة الثانية في البرهان التمس أن يصحح هذا بأقاويل كثيرة، ولكن[7] الموضع الذي خرج 10 منه هو قوله إنه يلزم متى كان بعض الازدواجات لا تستخرج بالانعكاس ألّا[8] تكون تكمل بالشكل الأول وترتقي إلى ازدواجاته[9]؛ لأن أرسطوطاليس يرقّي[10] سائر الضروب كلها التي ط-392-و في الشكلين الآخرين والضربين اللذين[11] ينتجان نتائج / جزئية في الشكل الأول إلى الضربين الكليين اللذين في الشكل الأول، وليس[12] يقول بوجه من الوجوه إن الضروب التي تكون بالانعكاس تتولد عن الضروب الكلية.

15 ولكن ينبغي أن نجعل السبب في أن الضرب الأول من الشكل الثالث ليس يستخرج من الضرب الأول من الشكل الأول بالانعكاس — هو أن المقدمة الكلية الموجبة إذا انعكست انتقلت إلى الجزئية، والسبب في تكميله الضربُ الثالث من الشكل الأول. وذلك أنه منه يصح ويثبت، وإن لم يكن يشتقّ[13] منه. وفي هذا كان ينبغي أن يقاوم[14] أرسطوطاليسَ[15] المناقضُ له.

---

1 يمنع [ط]: ناقصة [د] || 2 من أن [ط] من [د] || 3 أن الضروب: أن ليس الضروب [ط، د] || 4 قاله [د]: قالته [ط] || 5 يستعين [د]: يتأثر [ط] || 6 ذلك [د]: ناقصة [ط] || 7 ولكن [ط]: وذلك [د] || 8 ألاّ [د]: الا ان [ط] || 9 ازدواجاته [ط]: الازدواج [د]، ثم كتب في الهامش «ازدواجاته» مع الإشارة إلى نسخة أخرى || 10 يرقّي [ط]: يوفّي [د] || 11 اللذين [د]: التي [ط] || 12 وليس [د]: فليس [ط] || 13 يشتق [ط]: يستحق (وفوقها «يستخرج») [د] || 14 يقاوم [ط]: معجمة [د] || 15 أرسطوطاليس [ط] ان أرسطو [د].

Il en va de même dans le cas des syllogismes qui sont achevés par l'absurde. Il dit en effet qu'ils sont parfaits et achevés par la première figure. Quant à leur *engendrement* à partir d'elle, peut-être ne l'accorde-t-il pas, mais arrêtons-nous à ce que nous avons dit sur le fait que les deuxième et troisième figures sont engendrées à partir de la première, et qu'il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'il y ait des modes qui ne puissent être dérivés de la première figure par conversion.

Quant à ce qu'IL dit au sujet de la mise en ordre des figures, nous lui en savons excessivement gré, car il a examiné la matière avec soin ; et nous nous enquérons de la méthode même pour laquelle il est d'avis qu'elle est meilleure que celle expérimentée par les ANCIENS, après avoir mené l'enquête sur un petit nombre des choses dont il a fait usage dans cette méthode.

<3.2. *Réaffirmation de la liaison intime entre conversion et réduction*>

Premièrement, pourquoi a-t-il refusé le parachèvement des deux dernières figures à l'aide de la première tout en adoptant les conversions ? Car nous n'avons besoin de ces dernières qu'en rapport avec la réduction des figures, réduction telle que, dès lors que quelqu'un la rejette, son recours aux conversions est vain. Sinon, qu'on me montre quelle autre utilité découle d'elles, afin que je me convainque que je dis des balivernes. Ce que, par conséquent, il fallait opposer à cela, c'était de refuser les conversions et de manipuler les deux figures à l'aide d'une autre chose à laquelle il les aurait conjointes.

<3.3. *Impossibilité pour Maxime de distinguer* Celarent *et* Cesare>

<3.3.1. *Description de l'objection à Maxime*>

En second lieu, comment a-t-il posé que le sens des prémisses négatives converties était une chose unique, tout en considérant que le deuxième mode de la première figure [*Celarent*] et le premier mode de la deuxième figure [*Cesare*] étaient différents ? Car si la prémisse est identique même si changent les deux termes, alors la conjonction est identique et on dit qu'elle est dans les deux figures. Bien plus, la figure aussi est identique dans les deux prémisses. Il s'ensuit, de cela, de deux choses l'une : soit le premier mode de la deuxième figure est superflu et nous n'en avons pas besoin, soit c'est le deuxième mode de la première figure qui l'est ; ou alors, qu'il nous donne quelque différence entre les deux notions ! En somme, si la prémisse négative est identique quand elle est convertie, alors leur conclusion est identique et négative[1] ; et si

1. T ajoute : « et universelle ». Cela n'est pas faux, mais il est très maladroit de n'introduire qu'ici l'idée d'universalité, qui est implicite depuis le début du paragraphe. Il s'agit donc sans doute d'une glose interpolée.

وكذلك الحال أيضًا في القياسات التي تُكمَل بالخلف، فإنه يقول إنها تتم وتكمل بالشكل الأول. فأما تولدها منه، فلعله لا يسلمه، فليُكتفَ[1] بما قلناه في أن تولُّد الشكلين الثاني والثالث من الشكل الأول، وأنه لا ضير وإن كانت قد توجد ضروب لا يتهيأ فيها أن تشتق[2] من الشكل الأول بالانعكاس[3].

5 فأما ما قاله في ترتيب الأشكال فنحن حامدون له جدًا — إذ كان قد فحص عنه بعناية — وباحثون عن الطريق نفسه الذي يرى أنه أجود من الطريق الذي امتحنه القدماء بعد أن تقدم البحث عن أشياء يسيرة مما استعملها في هذا الطريق.

أما أولاً: فلِمَ اطّرح استتمام الشكلين بالأول، وأذعن بالانعكاسات[4]؟ وذلك أنّا ليس نحتاج إليها في شيء من الأشياء إلا لمكان تحليل الأشكال التي متى اطّرحه أحد صار استعماله 10 للانعكاسات باطلاً. وإلا فليرني أحد منها منفعة أخرى حتى أكون مُقِرًّا بأني أهذي. فالذي كان يجب إذًا ضد هذا هو[5] أن يطّرح الانعكاسات ويحتال للشكلين[6] بشيء آخر يقرنها[7] به[8].

وبعد ذلك فكيف[9] وضع أن معنى المقدمات السوالب المنعكسة شيء واحد، ورأى أن الضرب الثاني من الشكل الأول[10] والضرب الأول من الشكل الثاني مختلفان؟ وذلك أنه إن كانت المقدمة واحدة وإن تغير الحدّان، فإن الازدواج واحد ويقال إنه في الشكلين؛ بل 15 الشكل أيضًا واحد في المقدمتين. فيلزم من ذلك أحد أمرين: إما أن يكون الضرب الأول من الشكل الثاني فضلاً لا يحتاج إليه، أو الضرب الثاني من الشكل الأول؛ وإما / أن يعطينا د-121-و فصلاً ما بين المعنيين. وبالجملة، إن[11] كانت المقدمة السالبة[12] واحدة، متى[13] انعكست، فنتيجتها واحدة سالبة[14]؛ وإن انعكست، فبماذا إذن يخالف الضرب الثاني من الشكل الأول للقياسين

1 فليُكتفَ: فليكتفى [ط، د] || 2 تشتق [ط] تستحق (وفوقها «تستخرج») [د] || 3 بالانعكاس [ط]: بانعكاس [د] || 4 بالانعكاسات [ط]: بالانعكاس [د] || 5 هو: وهو [ط، د] || 6 للشكلين [ط]: الشكلين [د] || 7 يقرنها [ط، د]: والأفضل «يقرنهما» ولكنه هذا أيضًا جائز || 8 به [ط]: بها [د] || 9 فكيف [د]: وكيف [ط] || 10 من الشكل الأول [ط]: من الشكل الأول وإما أن يعطينافصلاً لا يحتاج إليه والضرب الثاني من الشكل الأول [د] || 11 إن [ط]: مكانها ثقب في [د] || 12 السالبة [ط]: سالبه [د] || 13 متى [ط]: فمتى [د] || 14 سالبة [د]: سالبة كلية [ط].

cette dernière est convertie, par quoi donc le deuxième mode de la première figure [*Celarent*] diffère-t-il des deux syllogismes qui sont dans la deuxième figure [*Cesare* et *Camestres*], puisque leur conclusion est identique, je veux dire celui qui conclut directement le sens visé [*Cesare*] et celui qui conclut en opérant la conversion de la conclusion [*Camestres*] ? Car ce dernier mode, lui aussi, peut conclure, en vertu de ce principe, de manière première, le sens visé.

<3.3.2. *L'esquive de Boéthos et sa brève réfutation*>

Pour ma part, je pense que c'est pour esquiver[1] cette chose que BOÉTHOS a prétendu que les modes qui n'ont pas besoin de démonstration dans la deuxième figure sont trois et non pas quatre. Or, je n'ai pas besoin de dire que celui qui reconnaît ce principe donne sa faveur à ce que nous voulons, plus encore que celui qui ramène les deux modes universels de la deuxième figure [*Cesare* et *Camestres*] à la première figure par conversion, car lui, en l'occurrence, ne les ramène pas à elle, mais se contente de les poser à partir d'elle sans intermédiaire.

Mais comment l'animosité des réfutateurs ne va-t-elle pas s'accumuler contre nous, dès lors qu'une chose existerait comme partie d'une chose sans pour autant lui appartenir ! Et de fait, c'est à l'homme qu'appartient la couleur, et il n'est ni une partie de la couleur ni quoi que ce soit de la couleur. Pour cette raison, il ne faut pas que nous accordions notre confiance à la première figure en vertu de cette méthode, mais nous voyons que la chose est évidente par soi à partir des méthodes employées par les ANCIENS.

<3.4. *La méthode méréologique de Maxime appliquée aux différents modes des deuxième et troisième figures*>

<3.4.1. *Premier aperçu de la méthode de Maxime : la méréologie comme substitut de la E-conversion*>

Mais le plus convenable, pour nous, est de laisser ces choses et de nous enquérir de cette méthode : possède-t-elle une puissance dont l'utilisation garantit davantage que la réduction par conversion ? CET HOMME dit : « si le moyen terme existe pour tout<e chose de>[2] l'un des deux termes sans exister pour aucune chose de l'autre, alors, puisque l'un des termes est totalement subsumé par lui et qu'il[3] est totalement

1. *li-tawaqqi-hi* DT. Boéthos, voyant qu'avec sa méthode, on ne peut distinguer la situation méréologique de *Cesare* de celle de *Camestres*, choisit de dire qu'il n'y a qu'une seule situation pour les deux syllogismes. Il ne faut donc pas montrer ainsi l'un, *puis* l'autre, mais bien insister sur le fait qu'on les montre *ensemble*. Pour une confirmation, cf. *infra*. § 4.1.

2. J'ajoute *šayy'in*, absent de D et de T.

3. L'arabe est ambigu, ici, comme le français. C'est bien sûr au moyen terme que renvoie ici le pronom personnel « il ».

اللذين في الشكل الثاني، إذ[1] كان نتيجتهما واحدة بعينها، أعني الذي ينتج المعنى المقصود إليه من أول وهلة، والذي ينتجه بعكس النتيجة؟ فإن هذا الضرب أيضًا قد ينتج لما كان هذا الأصل أولاً[2] المعنى المقصود له.

وأنا أحسب أن بويثوس لتوقّيه هذا المعنى زعم أن الضروب التي لا تحتاج إلى برهان في الشكل الثاني ثلاثة، لا أربعة. وليس بي[3] حاجة إلى أن أقول إن الذي يقبل هذا الأصل فقد[4] تحبب إلى ما نريد أكثر من الذي يُرَقي ضربي الشكل الثاني الكليين إلى الشكل الأول بالانعكاس، لأنه ليس يرقيهما إليه عند ذلك، بل إنما[5] يجعلهما منه بلا وسيط.

فكيف لا يكثر تسلق المغالطين علينا متى كان شيء يوجد[6] جزءًا للشيء وهو غير موجود له؟ وذلك أن الإنسان يوجد له اللون، وليس هو جزءًا للون ولا شيئًا من اللون. فلذلك لا ينبغي أن نجعل تصديقنا للشكل الأول من هذا الطريق، بل نرى أن الشيء هو بيِّن من ذاته من الطرق التي استعملها القدماء.

والأخلق بنا أن نترك هذه الأشياء ونبحث عن هذا الطريق: هل فيه قوة يوثق باستعمالها أكثر من التحليل بالانعكاس؟ فإن هذا الرجل[7] يقول: إذا كان الحد الأوسط موجودًا لكل <شيء>[8] أحد الحدين وغير موجود لشيء من الآخر، فإنه إذا[9] كان الحد الواحد كله موضوعًا تحته وكان مباينًا للآخر كله، فقد يفرَّق بينهما غاية التفرقة

1 إذ [ط]: إن [د] || 2 أولاً [ط]: وإلا [د] || 3 بي [د]: في [ط] || 4 فقد [د]: قد [ط] || 5 إنما [ط]: ناقصة [د] || 6 يوجد [ط]: قد يوجد [د] || 7 هذا الرجل [ط]: هذا [د] || 8 لكل <شيء>: لكل [ط، د] || 9 إذا [ط]: إن [د].

distinct de l'autre, ils seront tous deux totalement séparés l'un de l'autre en raison de sa position relative à chacun d'eux ; car la chose qui est séparée par sa totalité est séparée par toutes ses parties ». Ce qu'il dit là n'est qu'une imposture, par laquelle il pense qu'il a inventé quelque chose. Réfléchis-y, et tu trouveras que cela découle de la conversion, même s'il l'abhorre[1].

<3.4.2. *La deuxième figure selon Maxime*>

<3.4.2.1. Cesare>

Examinons le premier mode de la deuxième figure [*Cesare*], dont la prémisse majeure est négative universelle, la mineure affirmative universelle, soit « A et ne se prédique de rien de B et appartient à tout C », et enquérons-nous de ce que peut bien être la conclusion. Est-elle que A et les parties de A n'appartiennent à rien de B ? Mais c'était déjà posé dans les prémisses. Il est clair, plutôt, que la conclusion est que B n'appartient à rien de C. Par conséquent, son propos ne nous sera d'aucune utilité, qui dit que A est distinct de B et de toutes ses parties, s'il ne nous accorde pas la conversion de cela, à savoir que B, selon ce modèle, est distinct et séparé de A. De même pour la distinction de B par rapport à C, qui est une partie de A. Sinon quoi ? Si quelqu'un nous contredit au sujet de la conversion de la négative universelle comme CERTAINS l'ont fait[2], alors quand <MAXIME> nous accorde que, si A n'appartient à aucun B et qu'il appartient à tout C, alors B n'appartient à aucun C — exemple : si la substance n'appartient à rien de l'accident et qu'elle appartient à tout homme, alors l'accident n'appartient à aucun des hommes ; ou : si le vivant n'appartient à aucune grammaire et appartient à tout homme, alors la grammaire n'appartient à aucun homme —, il se peut là aussi qu'il dise : « puisque le vivant est distinct de la grammaire, il l'est par toutes ses parties ». Mais ne vois-tu pas que quand tu dis cela, tu ne convaincs personne que la grammaire n'appartient à aucun des hommes ?

Or, j'aimerais bien savoir quelle est la raison du fait que nous ne composerions pas par là une certaine conclusion. Je sais qu'ILS[3] disent que la raison en est seulement que l'universelle négative ne se convertit pas — à savoir : le vivant n'appartient à rien de la grammaire et la grammaire peut appartenir à un certain homme, alors même que si la grammaire n'appartient à rien du vivant, elle n'appartient pas à l'homme.

Ne vois-tu pas que la conclusion n'a découlé dans cette figure qu'en vertu de la conversion ? Il faut donc que celui qui accepte la deuxième

1. Plus encore que la conversion, le fait que sa méréologie n'est elle aussi qu'une conséquence de la conversion.

2. *faʿala* T : *yafʿalu* (« le font ») D.

3. Les négateurs de la E-conversion standard dont, très probablement, Maxime.

بسبب وضعه مع كل واحد منهما، لأن الشيء المفارق بكليته هو مفارق بجميع أجزائه. وإنما هذا القول منه خداع يظن أنه ابتدع به شيئًا، فتأمّله، فإنك تجده يلزم من[1] الانعكاس، وإن كان لذلك كارهًا.

فلنتصفح الضرب الأول من ضروب الشكل الثاني الذي مقدمته العظمى سالبة كلية 5 والصغرى موجبة كلية مثل قولنا: آ ولا على[2] شيء من[3] بَ وبجميع جَ، ونبحث عن النتيجة، أي نتيجة هي: هل هي[4] أن آ وأجزاء آ لا توجد لشيء من بَ؟ ولكن هذا شيء قد وضع في المقدمات؛ لكن من البيّن[5] أن النتيجة هي أن بَ لا توجد لشيء من جَ — فلن ينفعنا إذًا شيئًا قوله إن آ مباينة لـ بَ ولجميع أجزائها، إن لم يسلم لنا انعكاس ذلك، وهو أن بَ على ذلك المثال تكون مباينة مفارقة لـ آ. وذلك أن على هذه الجهة تباين بَ لـ جَ التي هي جزء لـ 10 آ. وإلا فماذا؟ فإن ناقضنا مناقض في انعكاس السالبة الكلية كما فعل[6] قوم، فمتى يسلم لنا أن آ إن لم توجد لشيء من بَ ووجدت[7] لكل جَ فـ بَ ليس يوجد لشيء من جَ — مثال ذلك: إن الجوهر إن كان لا يوجد لشيء من العرض وقد يوجد لكل إنسان، فليس يوجد العرض لأحد من الناس، أو[8] إن كان الحي لا[9] يوجد لشيء من النحو، وقد يوجد لكل إنسان[10]، ط-392-ظ فليس يوجد النحو لأحد من / الناس — فقد[11] يمكنه في هذا أيضًا أن يقول: إن الحي إذ هو 15 مباين للنحو فهو مباين لجميع أجزائه، ولكن ألا ترى أنك إذا قلت هذا لم تقنع أحدًا أن النحو لا يوجد لأحد من الناس؟[12]

فليت شعري ما السبب في ألا نجمع من هذه نتيجةً ما؟ أعلم أنهم يقولون إن[13] السبب في ذلك أن السالبة الكلية لا تنعكس، وذلك أن الحي لا يوجد لشيء من النحو، والنحو قد يوجد لإنسان ما[14] من طريق أنه متى لم يوجد النحو لشيء من الحي لم يوجد لإنسان.

20 أفلا ترى أن النتيجة إنما حصلت لهذا الشكل من الانعكاس؟ فينبغي لمن قبِل الشكل

---

1 من [ط]: ناقصة [د] || 2 على [ط]: ناقصة [د] || 3 من [ط]: ناقصة [د] || 4 هل هي [ط]: هل [د] || 5 من البين [د]: بين [ط] || 6 فعل [ط]: يفعل [د] || 7 ووجدت [ط]: وجدت [د] || 8 أو [د]: و [ط] || 9 لا [د]: ليس [ط] || 10 إنسان [ط]: ناقصة [د] || 11 فقد: وقد [د] || 12 فقد ... من الناس [د]: ناقصة [ط] || 13 أن (الأولى) [ط]: إلا أن [د] || 14 لإنسان ما [ط]: لإنسان [د].

figure consacre son attention à la question de la conversion. Pour LUI, il l'a fait à suffisance, et nous avons nous aussi un développement consacré à ce sujet. Il ne nous est pas nécessaire d'imaginer que la conclusion possède une autre raison que celle-là ; mais si la conversion est la raison de la conclusion, il est alors manifeste que sa validation n'a lieu qu'au moyen de la première figure, du fait que la conversion n'est rien sinon prédiquer l'un des extrêmes du moyen, ce qui n'a de validité qu'en vertu de cette figure.

<3.4.2.2. Festino>

Nous devons dire exactement la même chose au sujet du troisième mode [*Festino*]. Car dans son cas également, quand A n'appartient à aucun B et qu'il appartient à quelque C, nous ne voulons pas seulement que C n'appartienne pas à quelque B, mais que B n'appartienne pas à quelque C, car c'est lui le grand extrême, et c'est lui que nous devons nier. Nous ne nous contentons donc pas de dire qu'une partie de C est circonscrite dans A ; que A dans sa totalité est distinct de B ; que donc ce qui en lui appartient à C est distinct de B. Car cela est insuffisant pour ce que nous voulons. Mais il faut tout d'abord montrer que de même que A se distingue de B, de même tout B se distingue de A. Car de cette manière, il est obligatoire que tout ce qui en A relève de C soit distinct de B. En sorte que nous avons eu besoin principalement pour montrer que B n'appartient à aucun A de la conversion et nous sommes aussi revenus à la première figure. Et, si nous n'employions pas la conversion, nous prêterions le flanc, pour ce mode de syllogisme aussi bien, à ces exemples-là[1] à l'identique. Ces gens disent en effet que le vivant n'appartient à rien de la grammaire *et* qu'il appartient à quelque respirant *et* que la grammaire n'appartient pas à quelque respirant.

<3.4.2.3. Baroco>

Toutefois, le premier [*Cesare*] et le troisième [*Festino*] mode ne relèvent pas de cette méthode, tandis que le deuxième [*Camestres*] et le quatrième [*Baroco*] en relèvent peut-être. Par exemple, nous disons : quand A appartient à tout B et n'appartient à rien de C, ou n'appartient pas à tout C, nous avons alors besoin de dire que ce qui, dans sa totalité, est distinct d'une chose, en est distinct par toutes ses parties.

Cependant, même si cela est vrai, il incombait néanmoins, à celui qui essaie de montrer par une méthode meilleure que celle d'ARISTOTE, qu'il montre que sa méthode est plus générale que celle d'ARISTOTE en s'imposant à l'ensemble des modes. Or comment cette

1. *miṯālāt* < παραδείγματα, T : *dalālāt* (« preuves ») D. Il s'agit du type d'exemples déjà évoqués dans le cas de Cesare.

الثاني أن يجهد نفسه في أمر الانعكاس. وقد فعل هو ذلك على الكفاية. ولنا نحن في ذلك أيضًا قول خاص. وليس ينبغي لنا[1] أن نتوهم أن للنتيجة سببًا آخر غير هذا، ولكن إن كان الانعكاس هو سبب النتيجة فمن البيّن أن تصحيحه إنما هو من الشكل الأول، لأن الانعكاس ليس هو شيئًا خَلا حمل أحد الطرفين على الأوسط، وهذا إنما هو بالصحة من ذلك الشكل.

5 وهذا بعينه ينبغي أن نقوله في الضرب الثالث، وذلك أن فيه أيضًا متى كانت آ لا توجد لشيء من بَ وكانت توجد لبعض جَ، فليس إنما نريد أن تكون جَ لا توجد لبعض بَ، لكن أن تكون بَ لا توجد لبعض جَ، لأن هذا هو الطرف الأعظم، فهو الذي ينبغي لنا أن نسلبه. فلسنا نكتفي إذًا بأن نقول: إن جزءًا ما من جَ محصور في آ، وإن آ بكليتها مباينة لـ بَ، فما كان فيها جزءًا لـ جَ فهو مباين لـ بَ. وذلك أن هذا ليس بكافٍ فيما نريده، لكنه 10 ينبغي أولاً أن نبين أنه كما أن آ قد باينت بَ، كذلك[2] جميع بَ قد باينت آ. وذلك أن على هذه[3] الجهة لا محالة[4] كل ما كان في آ من جَ فإنه مباين لـ بَ. فنكون قد احتجنا من الرأس في البيان على أن بَ غير موجود لشيء من آ إلى الانعكاس، ونكون[5] أيضًا قد رجعنا إلى الشكل الأول؛ فإن لم نستعمل الانعكاس عورضنا في هذا الضرب أيضًا من القياس[6] بتلك المثالات[7] بعينها. وذلك أنهم يقولون إن الحي لا يوجد لشيء من النحو، وقد يوجد لبعض 15 المتنفس، والنحو[8] لا يوجد لبعض المتنفس.

ولكن الضرب الأول والثالث لا يدخلان في هذا الطريق، وأما الثاني والرابع فلعلهما يدخلان. مثال ذلك قولنا متى كانت آ موجودة لكل بَ / وغير موجودة[9] لشيء من جَ أو غير موجودة لكل جَ، فإنا نحتاج عند ذلك أن نقول إن المباين لشيء بكليته قد باينه بجميع أجزائه. د-121-ظ

ولكن هذا، وإن كان حقًا، إلا أنه قد يجب على من التمس أن يبين بطريق أفضل من 20 طريق أرسطوطاليس أن يُرى[10] أن طريقه أعمّ من طريق أرسطوطاليس، وأنه يلزم الضروب كلها. وكيف يصحح هذا الطريق الذي قد يضعف عن تصحيح نصف[11] الضروب القياسية

1 لنا [ط]: ناقصة [د] || 2 كذلك [ط]: وكذلك [د] || 3 هذه [ط] : هذا [د] || 4 محالة [د]: مطموسة [ط] || 5 ونكون [ط]: وقد نكون [د] || 6 أيضًا من القياس [ط]: من القياس أيضًا [د] || 7 المثالات [ط]: الدَلالات [د] || 8 والنحو [ط]: فالنحو [د] || 9 الضرب ...أو غير موجودة [د]: ناقصة [ط] || 10 أن يرى [د]: ناقصة [ط] || 11 نصف [ط]: ناقصة [د].

méthode, qui est trop faible pour valider la moitié des modes syllogistiques tandis qu'il tournait le dos à la conversion, validerait-elle la validité du quatrième mode [*Baroco*] ? Car ARISTOTE, même s'il ne lui a pas été possible de réduire le quatrième mode à la première figure, l'établit cependant, en fin de compte, à l'aide de la première figure — car la réduction à l'absurde a lieu seulement avec cette figure — ; CET INDIVIDU[1], en revanche, quelle que soit la façon dont il tourne en rond dans la moitié des modes, il lui sera impossible de parvenir à ce mode sans utiliser la première figure et il lui faudra poser la réduction du quatrième mode par réduction à l'impossible et sa réduction par ce présent énoncé. Car cette réduction à l'absurde qu'a utilisée ARISTOTE est la suivante : si A appartient à tout B et n'appartient pas à tout C, alors B n'appartient pas à tout C ; car s'il n'en va pas de la sorte, alors B appartient à tout C, or A appartient à tout B, donc A appartient à tout C — or nous avions posé qu'il ne lui appartient pas tout entier. Pour moi, je ne connais pas de nécessité plus contraignante que celle-ci.

Mais la réduction découverte maintenant consiste à dire la chose suivante. Que le moyen terme appartienne également à tout le grand extrême et qu'il n'appartienne pas à quelque C ; alors, en raison du fait qu'il est distinct d'une certaine chose, sa partie en est distincte. Voici cependant ce que je dis :

— Tout d'abord, cela n'est pas clair ni connu par soi, car on peut en penser le contraire, dès lors que le fait qu'une partie est distincte d'une certaine chose n'est pas fonction du fait que le tout serait distinct de cette dernière, de même que le fait qu'une partie soit reliée à une certaine chose n'est pas fonction du fait que le tout est relié à cette dernière. En effet, rien n'empêche que le tout soit relié à une certaine chose par l'une de ses parties mais que la partie soit reliée à cette chose par sa totalité, comme c'est le cas dans la prédication du vivant : car il est relié au capable de rire par l'une de ses parties tandis que l'homme est relié au capable de rire par sa totalité ; de même, le vivant ne se sépare pas du blanc de la même manière que s'en sépare le corbeau, car le vivant s'en sépare par une partie et en participe par une autre, tandis que le corbeau s'en sépare à tout point de vue. Par conséquent, cela n'est pas plus clair ni plus facile à saisir que la preuve par l'absurde, quand cela est dit sans spécification[2] de cette manière.

— En second lieu, admettons qu'il a dit là quelque chose de correct. Quelle est alors la raison pour laquelle il lui donne la prééminence sur la démonstration par l'absurde ? je ne sais ; car il n'existe pas de démonstration plus contraignante de cela que celle qui procède en direction de la contradiction.

1. Valeur péjorative de οὗτος.
2. i.e. ἁπλῶς.

وهو ندر من الانعكاس أن الضرب الرابع يقوى[1]؟ على أن أرسطوطاليس[2]، وإن لم يكن يتهيأ له أن يحل الضرب الرابع إلى الشكل الأول، إلا أنه بالجملة يثبته[3] بالشكل الأول. وذلك أن السياقة إلى المُحال إنما تكون بهذا الشكل. فأما هذا فليس يمكنه كيفما دار في نصف الضروب أن ينتهي إلى هذا الضرب[4] دون أن يستعمل الشكل الأول وينبغي أن يضع تحليل الضرب الرابع بالصرْف إلى المُحال وتحليله بهذا القول الحاضر. فالتحليل[5] بالصرف إلى المُحال الذي استعمله أرسطوطاليس هذا هو: إن كانت آ موجودة لجميع ب وليس لكل ج فـ ب ليس لكل ج، فإن لم يكن هذا هكذا فـ ب لكل ج، ولكن آ لكل ب، فـ آ إذًا[6] موجودة لكل ج؛ وقد كنّا وضعنا أنها ليست لكلها[7]. أما أنا فلست أعرف ضرورة أخرى أشد لزومًا من هذه.

فأما التحليل المستخرج الآن، فقائله يقول: فليكن الحدّ الأوسط أيضًا موجودًا لجميع الأعظم وغير موجود لبعض ج؛ فبحسب مباينته لشيء من الأشياء يباينه جزؤه. وأنا أقول:

أما أولاً فإن هذا أمر غير بيّن ولا معروف من ذاته، لأنه قد يظن به ضده، إذ كان ليس مباينة الجزء لشيء من الأشياء بحسب مباينة الكل له، كما أنه ليس اتصال الجزء بشيء من الأشياء بحسب اتصال الكل به، لأنه ليس يمنع مانع أن يكون الكل يتصل بشيء[8] من الأشياء بجزء من أجزائه، والجزء يتصل بذلك الشيء بكليته كالحال في حمل الحيّ: فإنه يتصل بالضاحك بجزء من أجزائه[9] والإنسان يتصل بالضاحك بكليته. وكذلك[10] ليس يفارق الحي الأبيض بحسب مفارقة الغراب، لكن الحي يفارقه بجزء ويشاركه[11] بآخر، والغراب يفارقه من كل جهة. فليس هو إذًا أكثر بيانًا ولا أسهل مأخذًا من البرهان بالخلف متى قيل مطلقًا على هذه الجهة.

وبعد ذلك فليُنزل[12] أنه قد قيل قولاً صوابًا. فما السبب الذي له يجب أن يؤثره على البرهان بالخلف؟ لا أدري. وذلك[13] أنه لا يوجد برهان يضطر إلى قبوله أكثر من البرهان الذي يسوق إلى التناقض.

---

1 يقوى [د]: يهو به [ط] || 2 أرسطوطاليس [ط]: أرسطو [د] || 3 يثبته: معجمة [د] ثبته [ط] || 4 هذا الضرب: هذا الضروب [د] هذا الطريق [ط] || 5 فالتحليل [د]: ناقصة [ط] || 6 فـ آ إذًا [د]: فاذا [ط] || 7 أنها ليست لكلها [ط]: أن ليس هي كلها [د] || 8 بشيء [ط]: شيء [د] || 9 والجزء ... بجزء من أجزائه [ط]: ناقصة [د] || 10 وكذلك [ط]: فكذلك [د] || 11 ويشاركه [د]: يشاركه [ط] || 12 فلينزل [ط]: فلبين [د] || 13 وذلك [ط]: ناقصة [د].

Voilà ce qu'il nous fallait dire au sujet des modes de la deuxième figure.

<3.4.3. La troisième figure>

Venons-en maintenant, dans ce qui suit, aux modes de la troisième figure.

<3.4.3.1. Darapti>

CET HOMME dit que le grand terme <A> appartient à la totalité du moyen <B> et que C appartient à la totalité du moyen <B> [*Darapti*], en ce qu'il a posé que le moyen <B> était une partie pour chacun des extrêmes, c'est-à-dire quelque chose de chacun d'eux. Le grand terme <A>, donc, puisqu'il appartient au moyen <B>, appartient à C pour autant qu'il est une partie de lui et quelque chose de lui. (i)[1] Si donc l'appartenance de A[2] à tout le moyen est identique à l'appartenance de A à quelque C, ce n'est pas un syllogisme, pour ne rien dire du reste[3], car il n'est pas le cas qu'« il s'ensuit, des choses qui y sont posées, autre chose qu'elles »[4]. (ii) Et si ce n'est pas une appartenance identique, recherchons la raison pour laquelle le grand terme <A> appartient à la totalité du moyen terme <B> sans appartenir à la totalité de C. Tu ne trouveras pas à cela d'autre cause, sinon que le moyen terme[5] ne se convertit pas avec C de manière universelle à la façon dont le grand terme appartient à tout C dans les cas où la conversion se produit[6].

Mais il faut que nous apprenions, de ce lieu en particulier, que s'il s'est produit dans cette prémisse[7] une chose étrange, et comme extérieure aux termes qui y étaient posés, c'est seulement en vertu de l'inversion de l'affirmative universelle, puisqu'il n'est pas possible, dans ce cas, qu'elle demeure universelle, mais elle a été transposée et est

1. Le raisonnement, jusqu'à la fin du paragraphe, est le suivant. (i) Si l'on définit B comme l'intersection de A et C, on n'a rien démontré, mais la conclusion se borne à répéter l'hypothèse. (ii) Si l'on a vraiment trois termes A, B et C (c'est-à-dire si $B \subset A \cap C$), on ne justifiera *Darapti* qu'en convertissant CaB en BiC. Cette particularité dans la conversion de l'universelle affirmative constituant la prémisse mineure de *Darapti* explique qu'on réduise ce mode à *Darii* et non à *Barbara*.

2. « du premier » (*al-awwal*) dans le texte arabe ; je soupçonne une interprétation, de la part du traducteur, de τοῦ α′, ambigu en grec.

3. C'est-à-dire : ce n'est même pas une déduction non syllogistique — car ce n'est pas une déduction du tout.

4. Cf. *A. Pr.* I 1, $24^{b}18$-20.

5. *al-ḥadd al-awsaṭ* T : *al-ḥadd al-awwal* (« le premier terme ») D.

6. L'expression est maladroite, le texte original peut-être légèrement altéré : on attendrait « à la façon dont le grand terme <A> appartient à tout C dans les cas où la conversion <de la prémisse 'C appartient à tout B'> se produit <de manière universelle> », c'est-à-dire si B et C sont coextensifs. On réduirait alors *Darapti* à *Barbara* et non à *Darii*.

7. On attendrait plutôt « dans ce syllogisme ».

فهذا ما كان ينبغي أن نقوله في الضروب التي في الشكل الثاني.
ونحن قائلون في الضروب التي في الشكل الثالث فيما بعد.

يقول هذا الرجل إن الحد الأعظم موجود لكل الأوسط، وجَ موجودة لكل الأوسط، بأن جعل[1] الأوسط[2] جزءًا لكل واحد من الطرفين وشيئًا من كل واحد منهما، فيكون الأعظم 5 — إذ هو موجود للأوسط[3] — موجودًا[4] لـ جَ، على أنه جزء منه وشيء منه. فإن كان وجود الأول لجميع الأوسط ووجود اَ لبعض[5] جَ وجودًا واحدًا[6]، فليس هذا قياسًا فضلاً / عن[7] ط-393-و غيره، لأنه لم يحدث عن الأشياء الموضوعة فيه شيء غيرها. وإن[8] لم يكن واحدًا فلنبحث عن السبب الذي له يوجد الحد الأعظم لجميع الأوسط ولا يوجد لجميع جَ. فإنك لا تجد لذلك[9] سببًا آخر غير أن الحد الأوسط[10] لا ينعكس على جَ كليًا كما يوجد الحد الأعظم لكل جَ في 10 الأشياء التي تنعكس.

ولكنه ينبغي لنا أن نعلم من هذا الموضع خاصة أنه إنما حدث في هذه المقدمة شيء غريب كأنه خارج عن الحدود الموضوعة فيها من قِبَل انعكاس الموجبة الكلية، إذ لم يتهيأ فيه

1 جعل [ط]: يجعل [د] || 2 الأوسط [ط]: للأوسط [د] || 3 للأوسط [ط]: الأوسط [د] || 4 موجودًا [د]: موجود [ط] || 5 ا لبعض [ط]: البعض [د] || 6 وجودًا واحدًا [ط]: وجودًا [د] || 7 عن (الثانية) [ط]: مطموسة [د] || 8 إن [ط]: إذا [د] || 9 لذلك [د]: أن لك [ط] || 10 الأوسط [ط]: الأول [د].

devenue particulière. Car aucune des deux prémisses n'est du tout particulière, alors que la conclusion est particulière.

<3.4.3.2. Felapton *et les autres modes de la troisième figure*>

Il en va ainsi avec le deuxième des modes de la troisième figure [*Felapton*]. Et cela n'est absolument pas possible dans une autre figure, je veux dire que les deux prémisses soient universelles et que la conclusion ne soit pas universelle. Car pour ce qui est de la deuxième figure, quand la conjonction concluante en elle provient de deux prémisses universelles, il faut obligatoirement que la conclusion soit universelle[1]. La raison en est que c'est la négative universelle (qui se convertit en universelle) qu'on y convertit, et c'est pour cela que la conclusion est universelle. Or, dans cette figure-ci, les prémisses qu'on convertit sont seulement les affirmatives, et celles-ci ne se convertissent qu'en particulières. Il ne faut donc pas s'étonner si de deux prémisses universelles, on tire une conclusion particulière de cette manière. Car aucune des deux ne demeure universelle lorsqu'elles sont transposées dans la forme du syllogisme. Il est donc nécessaire que la conclusion soit particulière lorsque l'une des deux prémisses est particulière ; car sinon, s'il y avait dans une telle composition des deux termes avec le terme moyen quelque nécessité[2], il ne serait pas le cas que la conclusion soit particulière et les prémisses universelles, pour autant qu'en ce lieu, elles ne sont pas universelles en vérité, mais seulement selon l'opinion. Le propos sera identique pour les modes qui suivent celui-ci. Car leur justification ne relèvera que de la conversion ou de la réduction à l'impossible.

<3.5. *La méthode de Maxime ne peut pas se targuer d'être, comme celle d'Aristote, une réduction (*analysis*)*>

<3.5.1. *Supériorité de la réduction sur l'ecthèse et le raisonnement apagogique*>

Et au cas où nous aurions franchement incliné en faveur de cette méthode et où il nous serait apparu qu'elle fût meilleure que la réduction, nous n'en aurions pas exempté Aristote, puisqu'il s'était révélé de manière manifeste, non illusoire, être entre tous son meilleur connaisseur. Car, pour la plupart des conjonctions, après les avoir réduites à la première figure, il dit ouvertement : « il est possible de faire procéder la démonstration aussi par réduction à l'impossible et par ecthèse ». Mais le mieux, pour nous, est de nous enquérir de la raison pour laquelle il a donné la préférence à la réduction sur cela. Nous disons :

— premièrement, parce que la réduction a lieu grâce aux choses qui sont plus manifestes, comme c'est le cas pour toute science certaine ;

1. Cf. *Cesare* et *Camestres*. Thémistius ne prend pas en considération un mode indirect de la première figure comme *Baralipton*.

2. C'est-à-dire, si la liaison n'était pas foncièrement accidentelle.

أن يبقى كلياً، بل انتقل فصار جزئيًا. وذلك أن المقدمتين ليس فيهما جزئية أصلاً، والنتيجة جزئية.

وكذلك الأمر في الضرب الثاني من ضروب الشكل الثالث، وهذا غير ممكن البتة في شكل آخر غيره، أعني أن تكون المقدمتان كليتين ولا تكون النتيجة كلية. فإن الشكل الثاني 5 إذا كان الاقتران المنتج فيه من[1] مقدمتين كليتين، كانت النتيجة لا محالة[2] كلية. والسبب في ذلك أن السالبة الكلية التي تنعكس كلية هي التي تنعكس فيه، فلذلك تكون النتيجة كلية. فأما في هذا الشكل فإن المقدمات التي تنعكس إنما هي الموجبات التي إنما تنعكس جزئية[3]؛ وليس بعجب أن تنتج عن مقدمتين كليتين نتيجةٌ جزئية على هذه الجهة، وذلك أنهما لا يلبثان كلتاهما كليتين إذا انتقلا إلى صورة القياس. فمن الاضطرار أن تكون النتيجة جزئية متى 10 كانت إحدى المقدمتين جزئية، وإلا فلو كان في تأليف الحدين مع الحد الأوسط هذا التأليف ضرورةٌ ما، لما كانت النتيجة تكون جزئية والمقدمتان كليتان، على أنهما في هذا الموضع ليستا كليتين على الحقيقة، بل إنما هما[4] كذلك في الظن. وعلى هذا المجرى يجري القول فيما يتلو هذا الضرب من الضروب. فإن مِلاك أمرها إنما هو من الانعكاس أو بالصرف إلى الامتناع.

وعلى حال إن مِلْنا إلى هذا الطريق ميلاً كبيرًا وتبين لنا أنه أجود من التحليل فلسنا 15 نُبرّيء[5] أرسطوطاليس منه، إذ / كان تبين من أمره بالصحة لا بالتوهم أنه أعلم الناس به. د-122-و وذلك أنه في أكثر الاقترانات بعد أن يحلّلها إلى الشكل الأول يقول قولاً[6] مصرحًا: وقد يمكن أن يجعل البرهان أيضًا بالصرف إلى الامتناع وبالافتراض. لكن الأولى بنا أن نطلب السبب الذي له آثر التحليل عليه. فنقول:

— أما أولاً، فلأن التحليل يكون بالأشياء التي هي أبين كالحال في كل علم[7] يقيني؛

1 من [ط]: ناقصة [د] || 2 محالة [د]: مطموسة [ط] || 3 جزئية [ط]: جزئيات [د] || 4 إنما هما [د]: إنهما [ط] || 5 نُبرّيء [د]: نرى [ط] || 6 قولاً [ط]: ناقصة [د] || 7 علم [د]: شيء [ط].

— ensuite, parce que l'ecthèse et l'induction[1] ne s'appliquent qu'aux particuliers, et ces deux choses sont plus proches des sens qu'elles ne le sont du syllogisme.

<3.5.2. *Maxime ne peut tenir sa méthode pour une réduction (*analysis*)*>

<3.5.2.1. *La méthode de Maxime n'est pas une réduction (*analysis*) tout court*>

Il faut donc que nous nous enquérions du point suivant : comment dit-on, au sujet de ces figures, qu'elles se laissent réduire, alors qu'elles sont stables et véridiques par elles-mêmes ? ou comment faut-il appeler cette méthode une réduction ? Car les syllogismes composés peuvent être réduits aux syllogismes simples, et les simples, s'ils sont complets par soi, n'ont pas besoin de démonstration. Il n'est donc pas exact de dire à leur sujet qu'ils se laissent réduire, puisque l'on ne saurait rien réduire à soi-même, mais toujours à autre que soi. Pour cette raison, nous ne trouvons personne pour dire que les modes simples de la première figure se laissent réduire à soi, puisque leur vérité et leur clarté sont par soi, mais les experts en ces choses disent que la réduction des syllogismes des deux dernières figures a lieu en direction de la première figure du fait que leur vérité ne peut pas provenir de soi, mais de la première figure. Il est donc manifeste que celui qui attribue par soi la perfection à ces deux figures ne doit pas appeler cette méthode une réduction[2].

<3.5.2.2. *La méthode de Maxime n'est pas même une réduction «en puissance»*>

Quant au propos selon lequel cette méthode n'est pas une réduction sans spécification[3], mais une réduction *en puissance*[4], j'ai du mal à bien le saisir. Le plus vraisemblable avec cette adjonction (je veux dire de : « en puissance ») est qu'elle est fondée sur une propriété de cette réduction, afin que l'on n'aille pas imaginer que cette réduction et la réduction à la première figure sont sur un pied d'égalité. Il n'empêche que je ne comprends pas ce qu'IL entend sous le terme, en ce lieu, de « *en puissance* ». Car s'il entend la chose dont on se borne à imaginer qu'elle est équivalente à ce qui est en acte, en sorte que la réduction à la première figure soit en acte et que cette réduction soit en puissance, il doit tout d'abord croire que la réduction incomplète a plus de titre à être

1. Thémistius avait-il bien écrit ἐπαγωγή > *al-istiqrāʾ* ou bien faut-il supposer une faute dans la transmission grecque ou une bévue du traducteur et corriger en ἀπαγωγή ? Dans le premier cas, Thémistius identifie l'opération d'ἔκθεσις à une forme d'induction. Dans le second, il rappelle la combinaison 'ecthèse + raisonnement par l'absurde' qu'il a opposée, quelques lignes plus haut, à l'analyse des syllogismes par conversion des prémisses.

2. Nous déduisons de ce paragraphe que Maxime tenait les deuxième et troisième figures pour autonomes, mais d'une manière ou d'une autre sujettes à une ἀνάλυσις. Thémistius tient en revanche cette position double pour contradictoire.

3. *ʿalā al-iṭlāq* < ἁπλῶς.

4. *bi-al-quwwa* < δυνάμει.

— وبعد ذلك، فلأن[1] الافتراض والاستقراء إنما هما في الجزئيات، وهما إلى الحواس أقرب منهما إلى القياس.

فيجب أن نبحث: كيف يقال في هذه الأشكال إنها تحلل وهي ثابتة صحيحة بنفسها، أو كيف ينبغي أن يسمى هذا الطريق تحليلاً؟ وذلك أن القياسات المركبة قد تحل إلى القياسات 5 البسيطة، والبسيطة إن كانت كاملة من ذاتها لا تحتاج إلى برهان. فليس من الصواب أن يقال فيها إنها تحلل، إذ كان لا يحلل شيء من الأشياء إلى نفسه، بل إلى غيره. فلذلك لسنا نجد أحدًا[2] يقول في الضروب البسيطة التي في الشكل الأول إنها تحل إلى نفسها، إذ كان صدقها وبيانها من ذاتها، لكن الحُذّاق بهذه الأشياء يقولون إن تحليل القياسات التي في الشكلين الباقيين يكون إلى الشكل الأول، إذ ليس يمكن أن يكون صدقها من ذاتها لكن من الأول. 10 فتبين أنه لا ينبغي لمن يجعل للشكلين الكمال من ذاتهما أن يسمى هذا الطريق تحليلاً.

فأما القول بأن ليس هو تحليلاً[3] على الإطلاق، بل تحليلاً بالقوة، فقد يعسر عندي الوقوف عليه، وذلك أن الأخلق بهذه الزيادة — أعني « بالقوة » — أن تكون مبنية عن خاصية هذا التحليل لئلا يتوهم متوهِّم أن هذا التحليل والتحليل إلى الشكل الأول سواء. غير أني لست أفهم ماذا يريد بقوله في هذا الموضع « بالقوة ». وذلك أنه إن كان يريد الشيء الذي 15 إياه يتوهم متوهم فقط هو نظير ما بالفعل حتى يكون التحليل إلى الشكل الأول بالفعل وهذا التحليل بالقوة، لزمه أولاً أن يعتقد أن التحليل الغير الكامل[4] أوْلى بأن يؤثَر من الكامل التام

1 فلأن [ط]: ولأن [د] || 2 أحدًا [ط]: حدًا [د] || 3 تحيلاً (الثانية) [ط]: تحليل [د] || 4 الغير الكامل [ط]: الغير كامل [د].

préférée que la réduction complète et parfaite (puisque la chose qui est en acte est plus complète que celle qui est en puissance).

En outre, cette réduction qui est en puissance, demeure-t-elle toujours en puissance, ou devient-elle parfois en acte ? ARISTOTE a prouvé que la première éventualité était absurde, car il dit : il n’est pas possible qu’il y ait une chose en puissance qui ne passe pas à l’acte, hormis ces choses dont l’être est en puissance, comme nous l’avons montré en d’autres lieux à propos de la division à l’infini[1]. Si donc la puissance de cette réduction passe à l’acte, pourquoi alors disons-nous qu’elle est en puissance et ne disons-nous pas qu’elle est en acte ? Car le mieux, pour ce dont ces deux qualifications se disent, est d’être qualifié par la meilleure d’entre elles. Et s’il voulait élever des objections à l’encontre de cela, il pourrait dire : « il n’y a rien de blâmable à appeler la remontée à la première figure réduction en puissance, car chacune de ces deux figures est la première figure en puissance en vertu de la conversion des prémisses ; et la validation qui leur appartient par soi peut être, par une certaine raison déterminante, une réduction en puissance ». Pour ce qui me concerne, cependant, je ne vois pas comment, à moins que ce ne soit en vertu d’une raison qui dépasse notre science.

Voilà donc tout ce qui suscite notre doute dans la méthode qu’IL a maintenant[2] imaginée[3].

<4. *RÉFUTATION DE BOÉTHOS*>

Mais puisque BOÉTHOS a validé cela même[4] par de nombreux arguments, il faut que nous examinions ce qu’il a dit pour nous demander si cela est plus vrai que ce qu’a dit ARISTOTE et s’il lui est possible de valider les deux figures restantes au moyen des arguments qu’il a allégués, sans recourir à la première figure. Nous disons donc que BOÉTHOS, même s’il accorde la préférence à l’ecthèse sur la réduction, le fait d’une manière qui n’est pas étrangère à ARISTOTE ; bien plus, si nous le blâmons, c’est seulement parce qu’il ne l’utilise pas toute seule, mais qu’il tire de son propre chef certains arguments qu’il allègue pour chacune des deux figures.

---

1. Aristote ne fait nulle part une telle déclaration *expressis verbis*.
2. *al-āna* < νῦν.
3. Je supprime « Boéthos », attesté dans D et T. J’avais d’abord songé à le remplacer par « Maxime », mais Thémistius, en bon rhéteur, évite de nommer son adversaire. Le nom « Boéthos » figurait peut-être dans la marge, à l’endroit où Thémistius commence effectivement à exposer les thèses de Boéthos. Sans même parler de l’intelligibilité générale du traité, Thémistius ne peut considérer Boéthos comme un contemporain (cf. « maintenant »). Voir aussi n. suivante.
4. *hāḏā al-maʿnā bi-ʿayni-hi* (« cela même ») T : *hāḏā al-maʿnā* (« cela ») D. La version, sans doute plus correcte, de T, est un indice supplémentaire qu’il était question de Maxime à la phrase précédente. Cf. n. précédente.

إذ كان الشيء الذي بالفعل أكمل من الشيء الذي بالقوة.

وأيضًا فهل هذا التحليل الذي بالقوة، باقٍ[1] أبدًا بالقوة، أو قد يكون في وقت من الأوقات بالفعل؟ وقد بيّن أرسطوطاليس أن الأول محالٌ، وذلك أنه يقول: ليس يمكن أن يكون شيء بالقوة[2] لا يخرج إلى الفعل خلا تلك الأشياء التي إنما وجودها بالقوة كما بينا في القسمة إلى ما لا نهاية له في مواضع أخر. فإن كانت قوة هذا التحليل تخرج إلى الفعل، فلِمَ نقول[3] إنها بالقوة ولا نقول إنها بالفعل؟ لأن الأجود فيما كان يقال عليه الاثنان أن يسمى بأفضلهما. وإن[4] أراد أن يقابل ذلك بالمعاندة قال: إن[5] الترقي إلى الشكل[6] الأول ليس بمنكَر أن يسمى تحليلاً بالقوة، لأن كل واحد من هذين الشكلين الأولُ بالقوة لما كان[7] انعكاس المقدمات، والتصحيح الذي لهما من ذاتهما قد يكون بسبب من الأسباب الواجبة تحليلاً بالقوة. إلا أني أنا[8] لست أرى ذلك اللهم إلا أن يكون بسبب من الأسباب يفوق علمنا.

فهذا مبلغ ما نشك فيه من الطريق التي توهمها الآن[9].

وإذ قد صحح بويثوس هذا المعنى بعينه[10] بأقاويل كثيرة، فينبغي أن نروم النظر فيما قاله: هل هو أصح من قول أرسطوطاليس،/ أو هل يمكنه أن يصحح الشكلين الباقيين بالحجج التي احتج بها من غير أن يحتاج إلى الشكل الأول؟ فنقول: إن بويثوس، وإن كان يختار الاقتراض على التحليل، فإنه على حال ليس يخلو[11] أرسطوطاليس منه، بل إنما نعذله لمَّا لم يستعمله وحده ويأتي بحجج ما من تلقاء نفسه فيحتج بها في كل واحد من الشكلين.

ط-393-ظ

1 باقٍ [ط]: بان [د] || 2 بالقوة [د]: في القوة [ط] || 3 فلِمَ نقول [د]: ولم نقل [ط] || 4 وإن [د]: ومن [ط] || 5 إن [د]: ناقصة [ط] || 6 إلى الشكل [د]: لما الاشياء [ط] || 7 لما كان [ط]: لكان [د] || 8 أنا [د]: ناقصة [ط] || 9 الآن: الآن بويثوس [ط، د] || 10 بعينه [ط]: ناقصة [د] || 11 يخلو: يخلى [ط،د].

<4.1. *Boéthos et la deuxième figure*>

Car IL utilise tout d'abord, dans la deuxième figure, le fait que la contradiction n'est pas vraie simultanément et que si l'on y aboutit à une conclusion affirmative, il s'ensuit nécessairement la contradiction dans une seule et même chose. Un exemple en est son énoncé : « notre énoncé 'le mouvement est circulaire' contredit notre énoncé 'le mouvement est non-circulaire dans telle direction' ; le mouvement circulaire appartient aux astres ; le mouvement non-circulaire appartient au feu ; il s'ensuit donc nécessairement que le feu et les astres ne sont pas une chose unique — car sinon, il s'ensuivrait que les choses contradictoires soient présentes dans une unique et même chose ».

Point ne m'est besoin de dire que les deux syllogismes <universels>[1] qui sont dans cette figure [*Cesare* et *Camestres*] ne sont pas composés d'une *contradiction*[2], mais de deux prémisses *contraires*[3]. Or, le plus convenable est assurément de dire que même si les prémisses contraires peuvent être simultanément fausses en quelque temps, il n'est cependant pas possible qu'elles soient simultanément vraies, quel que soit l'expédient.

Quoi qu'il en soit, je m'étonne que CET HOMME pense que, par le présent propos, il a produit quelque chose de plus que la réduction à l'absurde. Le plus vraisemblable est qu'il s'abuse, car avec cette méthode, certes, il fait bien voir quelque chose, mais il dissimule quelque chose d'autre. Car la réduction à l'absurde n'est rien d'autre que de poser la contradictoire de la conclusion, d'y annexer l'une des deux prémisses et de détruire l'autre prémisse[4]. Or BOÉTHOS utilise le contradictoire de manière manifeste mais il escamote complètement, avec lui, le syllogisme de l'impossible. De fait, il a dit : « si l'astre et le feu sont une chose unique et que le mouvement circulaire existe pour le feu, ce mouvement existerait pour lui tout entier et n'existerait pas pour quelque chose de lui ». Or son propos « et pas pour quelque chose de lui » avait été posé par lui dans les prémisses. Quant à son propos « pour lui tout entier », il ne s'est révélé impossible que parce qu'il détruit ce qui a été posé[5]. Quant à son escamotage du syllogisme par l'absurde c'est parce qu'il dit : « le mouvement circulaire appartient à tout le feu car il appartenait à tout

1. J'ajoute *kulliyyayni* (« universels »), absent de D et T. La série des duels a pu favoriser une haplographie. Aristote, suivi par les commentateurs anciens, appelle καθόλου, dans la deuxième figure, les deux syllogismes composés de deux prémisses universelles (*Cesare* et *Camestres*) et ἐν μέρει les deux syllogismes composés d'une universelle et d'une particulière (*Festino* et *Baroco*). Cf. *A. Pr.* I 7, $29^{b}1$-6.

2. *tanāquḍ* < ἀντίφασις.

3. *min muqaddamatayni mutaḍāddatayni* < ἐξ ἐναντίων προτάσεων.

4. Thémistius cite ici plus ou moins Aristote. Cf. *A. Pr.* II 11, $61^{a}18$-21 : ὁ δὲ διὰ τοῦ ἀδυνάτου συλλογισμὸς δείκνυται μὲν ὅταν ἡ ἀντίφασις τεθῇ τοῦ συμπεράσματος καὶ προσληφθῇ ἄλλη πρότασις.

5. *al-mawḍūʿ* < τὸ ὑποκείμενον. Il s'agit des prémisses initiales.

فيستعمل أولاً في الشكل الثاني أن التناقض لا يصدق معًا، وأنه إن ينتج فيه نتيجة موجبة وجب ضرورةً أن يوجد التناقض في شيء واحد بعينه، مثال ذلك قوله إن قولنا إن الحركة على استدارة يناقض[1] قولنا: الحركة على غير استدارة[2] على هذه الجهة، الحركة على الاستدارة موجودة للكواكب، والحركة على غير استدارة للنار، فيجب ضرورةً ألا تكون النار والكواكب شيئًا واحدًا[3]، وإلا لزم من[4] ذلك أن تكون الأشياء المتناقضة موجودة في شيء واحد بعينه.

وليس بي حاجة أن أقول إن القياسين <الكليين> اللذين في هذا الشكل ليسا مركبين من تناقض، بل من مقدمتين متضادتين. وذلك أن الأخلق بقائل أن يقول: إنه، وإن كانت المتضادات من المقدمات قد يمكن أن تكذب معًا في الأوقات، إلا أنه لا يمكن أن تصدق معًا بحيلة.

إلا أني متعجب من هذا الرجل كيف يظن بقوله هذا أنه يأتي بشيء هو أكثر[5] من الصرف إلى الامتناع. ولكن الأخلق به أن يكون يخدع نفسه لأنه يأتي بشيء من هذا الطريق ظاهرًا مكشوفًا ويستر شيئًا منه. وذلك أن الصرف إلى الامتناع ليس هو شيئًا إلا أن يضع واضع نقيض النتيجة يضم إليه إحدى المقدمتين ويبطل بذلك المقدمة الأخرى. فأما بويثوس فإنه يستعمل النقيض استعمالاً ظاهرًا ويختلس[6] معه قياس الامتناع اختلاسًا، وذلك أنه قال: إن كان الكوكب والنار شيئًا واحدًا، وكانت[7] الحركة على استدارة موجودة للنار، فقد توجد / لكلها ولا لشيء منها. فقوله « ولا لشيء منها » قد كان له موضوعًا[8] في المقدمتين. وأما قوله « لكلها » فإنما صار محالاً لأنه يبطل الموضوع[9]. فأما[10] اختلاسه لقياس الامتناع[11] فبقوله: إن الحركة على استدارة موجودةٌ لكل النار، لأنها كانت موجودة لكل كوكب، وقد[12] وضع أن

د-122-ظ

1 في شيء واحد ... يناقض [ط]: ناقصة [د] || 2 استدارة [ط]: الاستدارة [د] || 3 النار والكواكب شيئًا واحدًا [د]: الكواكب والنار شيء واحد [ط] || 4 من [ط]: ناقصة [د] || 5 أكثر [د]: أكبر [ط] || 6 ويختلس [ط]: أو يختلس [د] || 7 وكانت [د]: إذا كانت [ط] || 8 موضوعًا [ط]: موضعًا [د] موضعٌ [بدوي] || 9 الموضوع [د]: للموضوع [ط] || 10 فأما [د]: وأما [ط] || 11 الامتناع [د]: ناقصة [ط] || 12 وقد [د]: فقد [ط].

astre et on a posé que le feu et l'astre sont une chose unique ». Mais celui qui examine de près le syllogisme de l'impossible, il lui apparaîtra par là le syllogisme premier, qui n'a pas besoin de démonstration, à savoir notre propos : le mouvement circulaire appartient à tout astre, l'astre à tout le feu, par conséquent le mouvement circulaire appartient à tout le feu.

Or donc, penses-tu que BOÉTHOS sache que tous les modes de syllogismes sont achevés par la réduction à l'impossible, tandis qu'Aristote ne le sache pas ? Non, par ma vie ! Car nous voyons bien ARISTOTE déclarer qu'on peut les prouver aussi par réduction à l'impossible mais qu'il n'emploie celle-ci que pour le quatrième mode [*Baroco*] exclusivement. Il n'a fait cela que parce qu'il était d'avis que tout ce qu'on conclut par syllogisme démonstratif[1] est plus véridique que ce qui se conclut par réduction à l'absurde, comme cela a été prouvé au livre II des *Premiers Analytiques*[2].

<4.2. *Boéthos et la troisième figure*>

Mais puisque BOÉTHOS est passé ensuite à la troisième figure, enquérons-nous des choses où il s'est trompé concernant le nombre des syllogismes[3], en ce qu'il a interprété notre propos « dans tout » d'une autre manière que ne l'avait fait ARISTOTE dans les *Analytiques*. Car notre but n'est pas de le critiquer en tout ce qu'il a dit, mais de nous arrêter à ce qu'il a dit concernant sa réduction à la première figure et son choix d'une méthode différente de celle d'Aristote.

---

1. Le traducteur, de toute évidence, a rendu par *al-burhānī* comme s'il y a avait ἀποδεικτικός dans le grec et non, comme cela va de soi, δεικτικός — Thémistius se contentant de désigner sous ce terme la preuve *directe*, par opposition à la preuve apagogique.

2. Thémistius, s'il est bien l'auteur du texte transmis, va trop vite en besogne : en *A. Pr.* II, chap. 11-13 et surtout 14, Aristote situe sur un même pied ces deux types de preuve, dont il s'attache à montrer le caractère logiquement interchangeable (cf. aussi *Top.* VIII 2, 157^{b}34-158^{a}2). En revanche, en *A. Po.* I 26, 87^{a}1-2 et ^{a}25-30, il considère la preuve directe (κατηγορική) comme « meilleure » (βελτίων) que la réduction à l'absurde. Faut-il dès lors supposer un lapsus de copiste et corriger, par simple inversion, *fī al-maqālati al-ṯāniyyati min Anālūṭīqā al-ūlā* (< ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Προτέρων Ἀναλυτικῶν) en *fī al-maqālati al-ūlā min Anālūṭīqā al-ṯāniyyati* (< ἐν τῷ προτέρῳ τῶν Δευτέρων Ἀναλυτικῶν) ? C'est tentant. Marko Malink me fait remarquer que tandis qu'Aristote emploie normalement le terme δεικτικός pour désigner la preuve directe, il la désigne en un lieu en recourant à la tournure ἡ ἀποδεικνύναι λεγομένη (*A. Po.* I 24, 85^{a}15-16), qui paraît équivalente, dans son esprit, à ἡ δεικνύναι λεγομένη (85^{a}18-19). L'expression ἡ ἀποδεικνύναι λεγομένη est discutée par Philopon dans son commentaire au passage, *In A. Po.* 273.26-29. Thémistius pourrait donc en théorie afficher une souplesse similaire dans l'usage de ἀποδεικτικός vs. δεικτικός. Je remercie Marko Malink pour cette suggestion.

3. Cette précision est importante : elle trahit la même difficulté que celle déjà signalée. Cf. n. précédente.

النار والكوكب[1] شيء واحد[2]. ومن تصفح قياس الامتناع يتبين له منه القياس الأول الذي لا يحتاج إلى برهان وهو قولنا: الحركة على استدارة توجد لكل كوكب، والكوكب[3] لكل النار، فالحركة على استدارة موجودةٌ لكل النار.

أفترى بويثوس يعلم أن جميع ضروب القياسات تتم بالصرف إلى الامتناع، وأرسطوطاليس 5 لا يعلم ذلك؟ لا لعمري[4]! لكنّا قد نجد أرسطوطاليس يصرح بالقول[5] بأنه قد يمكن أن يبين هذه بصرفنا إياها[6] إلى الامتناع أيضًا، إلا أنه إنما يستعمله[7] في الضرب الرابع فقط. وإنما فعل ذلك لأنه يرى أن كل ما ينتج بالقياس البرهاني أصح من الذي ينتج بالسياقة إلى الامتناع كما تبين في المقالة الثانية من أنالوطيقا الأولى.

فإذ[8] قد انتقل بويثوس إلى الشكل الثالث، فلنأخذ في البحث[9] عن الأشياء التي غلط بها 10 في عدد القياسات من طريق أنه[10] شرح معنى قولنا « في كل » على غير الجهة التي استعملها أرسطوطاليس في أنالوطيقا. وذلك أنه ليس قصدنا أن نناقضه في جميع ما قاله، بل نوقف ما قاله في رده إلى الشكل الأول واختياره طريقًا[11] غير طريق أرسطوطاليس[12].

---

1 الكوكب [د]: الكواكب [ط] || 2 شيء واحد [بدوي]: شيئًا واحدًا [ط، د] || 3 والكوكب [د]: والكواكب [ط] || 4 لا لعمري [ط]: لعمري [د] || 5 بالقول [ط]: القول [د] || 6 إياها [د]: هذه [ط] || 7 يستعمله [ط]: يستعملت [د] || 8 فإذ [د]: وإذ [ط] || 9 البحث [ط]: البعث [د] || 10 أنه [د]:ناقصة [ط] || 11 طريقًا [ط]: طريق [د] || 12 أرسطوطاليس [ط]: أرسطو [د].

<4.2.1. Darapti>

On a rappelé[1] qu'on montre que la troisième figure est démonstrative par le propos de Boéthos sur la première conjonction de cette figure — où l'on prédique les deux extrêmes de la totalité du moyen [*Darapti*] — propos selon lequel « quand deux choses appartiennent à une certaine chose, il est absolument manifeste que chacune d'entre elles est dans l'autre comme dans une partie ». Mais son propos « dans tout », on voit clairement comment il l'a employé ; car comme je l'ai dit, il l'a employé seulement à la place de « de tout », bien que ce propos également, même s'il est accordé, ne soit ni absolument évident ni spontanément manifeste. Car si nous accordions que les deux choses prédiquées de toute chose une par soi appartiennent nécessairement l'une à l'autre, il ne nous a pas été montré la manière selon laquelle il est nécessaire que l'une soit partie de l'autre alors que le prédicat, en chacune des prémisses, est dit de tout le sujet.

En outre, si tu acceptes ce jugement de manière première, sans lui adjoindre une autre nécessité, il sera difficile à quiconque prédiquant le blanc et le mouvement de tout le cygne de prédiquer un blanc d'un certain mouvement ou un mouvement d'un certain blanc.

<4.2.2. Disamis *et* Datisi>

Il en va de même de son propos au sujet du troisième [*Disamis*] et du quatrième [*Datisi*] mode, selon lequel si l'un des deux extrêmes existe dans tout le moyen et que l'autre existe dans quelque partie de lui, il est nécessaire que l'un des extrêmes — n'importe lequel des deux — soit une partie de l'autre. Pour moi, j'ai nécessairement inféré que, puisque le vivant appartient à tout homme et la grammaire à quelque homme, le vivant appartient à quelque grammaire. Car il n'est pas possible qu'il se tire de ces syllogismes sans valider la conversion des prémisses, tout d'abord, puis sans ramener la composition des jugements à la première figure, comme c'est le cas pour le troisième mode. Pour le premier aspect[2], si la grammaire appartient à un certain homme, alors l'homme appartient à une certaine grammaire, car il ne faut pas ne pas accepter la conversion au seul motif que la première prémisse est affirmative naturelle, puisque la substance y est un sujet pour l'accident, tandis que la seconde est non naturelle, puisque l'accident y est un sujet pour la

---

1. Cf. *supra*, § 3.4.3.1. Cette présentation des choses est intéressante, car plus haut, Thémistius n'avait pas dit explicitement, à cet endroit, que Maxime tirait sa preuve de Boéthos. On a donc maintenant l'indice que l'essentiel, sinon la totalité des arguments de Maxime sont en réalité des arguments de Boéthos.

2. À savoir la conversion.

ذكر أن الشكل الثالث يتبين به أنه برهاني بقول بويثوس في الاقتران الأول الذي في هذا الشكل — وهو الذي يحمل فيه الطرفان كلاهما[1] على جميع الأوسط — إنه متى وجد شيئان في شيء ما، فمن البيّن أن كل واحد منهما في الآخر كالجزء لا محالة[2]. أما قوله « في كل »، فيتبيّن ما استعمله، إذ[3] كان إنما استعمله[4]، كما قلت، مكان « على كل »، على أن هذا القول[5]
5 أيضًا، وإن سلم، لم يكن بينًا على الإطلاق ولا واضحًا من تلقاء نفسه. وذلك أنّا لو سلمنا أن الشيئين المحمولين على كل شيء واحد بعينه يوجد أحدهما للآخر من الاضطرار، لما تبيّن لنا الوجهُ الذي منه وجب أن يكون أحدهما جزءًا للآخر والمحمول في كل واحدة من المقدمتين على كل الموضوع.

وأيضًا إذا قبلتَ[6] هذه القضية أولاً من غير أن تُدخِل عليها ضرورة أخرى، لم يسهل على
10 أحد إن حَمَل البياضَ والحركةَ على كل القُقْنس[7] أن يحمل بياضًا[8] على حركة ما أو حركة على بياض ما[9].

وكذلك أيضًا بقوله[10] في الضرب الثالث والرابع إنه إن كان أحد الطرفين موجودًا في كل[11] الأوسط وكان الآخر موجودًا في بعضه، فمن الاضطرار أن يكون أحدُ الطرفين — أيهما كان — جزءًا للآخر. فإني ضرورةً أوجبتُ أن الحي متى كان موجودًا لكل إنسان، وكان النحو موجودًا
15 لبعض الناس، أن يكون الحي موجودًا لبعض النحو. وذلك أنه لا يمكن أن ينفك[12] من هذه القياسات دون أن يصحح انعكاس المقدمات أولاً، ثم يرقى[13] تأليف القضايا إلى الشكل الأول كالحال في الضرب الثالث. أما أولاً، فإن النحو إن كان موجودًا لإنسان ما فالإنسان موجود لنحو ما، لأنه ليس إنما لا ينبغي أن يقبل الانعكاس، لأن المقدمة الأولى موجبة طبيعية، إذ الجوهر فيها موضوع للعرض، والمقدمة الثانية خارجة عن المجرى الطبيعي، إذ العرض فيها
20 موضوع للجوهر. وذلك أن الخروج عن المجرى الطبيعي في المقدمات غير الكذب فيها. فإن

1 كلاهما [ط]: كليهما [د] || 2 محالة [د]: مطموسة [ط] || 3 إذ [ط]: إن [د] || 4 استعمله [ط]: استعملت [د] || 5 القول [ط]: أقول [د] || 6 قبلت [د]: قلت [ط] || 7 الققنس [د]: فقدس [ط] || 8 يحمل بياضًا [بدوي] يحمل بياض [د] كل بياض يحمل [ط] || 9 ما (الثانية) [ط]: ناقصة [د] || 10 بقوله [د]: يقول [ط] || 11 كل [د]: ناقصة [ط] || 12 ينفك [د]: ينقل [ط] || 13 يرقى [د]: يرتقى [ط].

substance[1]. Car pour les prémisses, ne pas être naturelles est différent d'être fausses. De fait, la prémisse qui dit qu'un homme existe pour la grammaire n'est pas fausse, car l'homme qui est dans Aristarque existe pour la grammaire d'Aristarque. Car il faut comprendre « existe », dans ce type de cas, comme si l'on avait « est lié » ou « est conjoint ». Le plus vraisemblable est donc qu'elles sont non naturelles parce que l'on imagine à leur endroit qu'elles posent l'accident comme sujet et le sujet comme accident.

<4.3. *Conclusion : il faut rejeter la doctrine de Boéthos*>

Selon cette doctrine, donc, nous devons valider les conversions, mais non selon la doctrine de ce Boéthos † ... †[2] et Herminus et Alexandre et tous ceux qui, parmi nos prédécesseurs, se sont opposés à ces apories. Pour nous, nous avons mené la recherche exhaustive de ces choses, dans un long développement où nous avons mentionné les conversions. La chose, selon ce que j'ai dit, est qu'il nous est impossible de supprimer ces apories autrement qu'en validant d'abord la conversion. C'est là notre propos : « <si la grammaire existe pour quelque homme>[3], alors l'homme existe pour quelque grammaire, de toute nécessité » ; puis nous ajoutons la prémisse universelle qui est : « tout homme est un vivant ». De cette manière, je ne pense pas qu'il soit possible, même à Carnéade (qui était l'homme le plus prompt à soulever des apories)[4], de s'opposer à la conclusion, à savoir « le vivant existe pour quelque grammaire »[5]. Mais selon l'avis de ces gens, il n'y a pas de différence entre son pouvoir de conviction et celui d'un énoncé nu[6].

<5. *Utilité des trois figures*>

Il nous reste à montrer la raison pour laquelle Aristote a jugé nécessaire de ne pas se contenter de la première figure, au point d'établir

1. Cette thèse, refusant la convertibilité au nom de la naturalité, est très probablement celle de Maxime, comme on le verra dans la prochaine section du texte de Thémistius. Cf. aussi *supra*, p. 281.

2. Les mss D et T présentent ici une lacune. Aucune des nombreuses solutions pour la combler ne s'impose. Thémistius a pu écrire quelque chose comme : « Selon cette doctrine, donc, nous devons valider les conversions, mais non selon la doctrine de ce Boéthos, <de Maxime de tous ceux qui ont inventé des apories à l'encontre des conversions ; et cette doctrine est celle> d'Herminus, d'Alexandre et de tous ceux qui, parmi nos prédécesseurs, se sont opposés à ces apories ».

3. Nous supposons une lacune dans D et T et ajoutons : *in kāna al-naḥwu mawǧūdan li-insānin mā*. Il s'agit d'un syllogisme en *Datisi*.

4. Cette parenthèse était peut-être à l'origine une glose explicative du traducteur.

5. Selon *Datisi*.

6. C'est-à-dire posé sans démonstration. Les adversaires refusent la preuve de *Datisi* par réduction à *Darii* parce qu'elle s'appuie sur une conversion. C'est pour eux un non-argument, un discours vide, une ψιλὴ ἀπόφασις.

ط-394-و المقدمة التي تقول إن / إنسانًا موجودٌ للنحو ليست كاذبة، لأن الإنسان الذي في أرسطرخس موجود لنحو أرسطرخس. وذلك أنه ينبغي أن يفهم في أمثال هذه الأشياء « موجود » مكان « يتصل » و« يقترن ». والأخلق بها أن تكون إنما صارت خارجة عن المجرى الطبيعي لأنه تخيل لنا منها أنها تجعل العرض موضوعًا والموضوع عرضًا.

5 فعلى هذا المذهب ينبغي أن نصحح الانعكاسات لا على مذهب بويثوس هذا †...† وإرمينس والإسكندر وكل من تقدمنا ممن ناقض هذه الشكوك. ولكنا قد استقصينا البحث عن هذه بكلام طويل في ذكرنا الانعكاسات. والأمر على ما قلت أنه[1] لا يمكن أن نرفع هذه الشكوك بجهة من الجهات دون أن نصحح أولاً الانعكاس، وهو قولنا: <إن كان النحو موجودًا لإنسان ما> فالإنسان يوجد لنحو ما من الاضطرار، ثم نضيف إليها المقدمة الكلية 10 وهي أن: كل إنسان حي، فإنه على هذه الجهة لا أحسب أنه يتهيأ، ولا لقارنيادس[2] الذي كان أكثر الناس يشكك، أن يعاند النتيجة وهي: أن الحيوان موجود لنحو ما. وأما على رأي هؤلاء فلا[3] فرق بين التصديق بهذا وبين قول مجرد.

فقد بقي لنا أن نتبين السبب الذي له لم ير[4] أرسطوطاليس[5] أنه ينبغي أن يكتفي بالشكل الأول حتى أثبت معه الثاني والثالث وإن كانا لا يصحان[6] بوجه من الوجوه إلا به.

1 أنه [ط]: أنها [د] || 2 لقارنيادس: لقايادس [ط، د] || 3 فلا [د]: ولا [ط] || 4 ير [ط]: يرى [د] || 5 أرسطوطاليس [ط]: أرسطو [د] || 6 يصحان [ط]: يصصحان [د].

avec elle la deuxième et la troisième, même si ces deux-ci ne trouvent leur validation que par celle-là.

<5.1. *Prédication appropriée, prédication inappropriée*>

Il se peut que Théophraste et Eudème aussi disent, d'après la distinction d'Aristote à cet effet, les choses dont Maxime a fait un bien mauvais usage[1], à savoir que parmi les prédicats des prémisses, certains sont prédiqués selon une prédication appropriée, d'autres selon une prédication inappropriée. La prédication appropriée est du type de notre énoncé : « Socrate est juste » ou « un homme est juste », tandis que ce dont la prédication est inappropriée est, d'une part, ce qui n'est pas naturel et, d'autre part, ce qui est par accident. La prédication par accident est du type de notre énoncé « le blanc marche », car nous disons que la chose à laquelle il survient accidentellement d'être blanche, il lui survient également accidentellement de marcher. La prédication non naturelle est du type de notre énoncé : « le blanc est un cygne ».

<5.2. *Application de cette distinction à la question des figures*>

Or il se produit dans certains problèmes et syllogismes que les prémisses, une fois posées dans les deuxième et troisième figures, ne contiennent pas de prédication accidentelle ni non naturelle, tandis que quand on les transpose en la première figure, certaines deviennent accidentelles et d'autres non naturelles. Car quand nous disons que le mouvement circulaire existe pour tout astre et n'existe pour rien du feu, cette prédication est une prédication naturelle et la composition des deux prémisses est dans la seconde figure. Mais si nous disons « tout astre se meut circulairement et rien de ce qui se meut circulairement n'est feu », cette composition appartient à la première figure et la prémisse négative est non naturelle.

Il en va de même pour la troisième figure. Car si nous disons « tout cygne est blanc » et « tout cygne est musicien », notre prédication est naturelle. Mais quand nous convertissons l'une des prémisses, la prédication devient non naturelle.

Et pour éviter la répugnance que suscite la composition non naturelle des prémisses et qu'elle ne nous induise en erreur, nous composons spontanément les prémisses dans la deuxième et la troisième figure afin de nous les faire plus facilement accorder et afin que ne tombe pas dans l'erreur celui qui ne maîtrise pas la question des prémisses. Car la multitude des gens ont l'opinion que ce qui n'est pas naturel est obligatoirement faux. Or quand elles sont accordées et qu'elles se trouvent

1. *aḥassa* T : *aḥsana* (« a fait un bien bon usage ») D. Nous avons ici la preuve que c'était Maxime qui, un peu plus haut, s'opposait à la convertibilité au nom de la naturalité des prémisses.

وقد يقول ثاوفرسطس[1] وأوذيمس أيضًا بعد تمييز أرسطوطاليس[2] لذلك الأشياء التي أخسّ[3] مقسيموس[4] في استعمالها، وهي أن الأشياء التي تحمل في المقدمات: منها ما يحمل حملاً ملائمًا، ومنها ما يحمل على غير ملائمة؛ والحمل الملائم كقولنا: سقراط عَدْل أو إنسان عَدْل؛ وما كان حمله على غير ملائمة فمنه ما هو على غير المجرى الطبيعي، ومنه ما هو بالعرض. فالحمل
5 د-123-و الذي بالعرض كقولنا الأبيض / يمشي، لأنّا نقول إن الشيء الذي عرض له أن يكون أبيض عرَض له أيضًا أن يمشي. والحمل الخارج عن المجرى الطبيعي كقولنا: الأبيض قُقْنُس.

فقد يعرض في بعض المسائل والقياسات أن تكون المقدمات إذا وضعت في الشكل الثاني والشكل الثالث لم يكن الحمل فيها حملاً عرضيًا ولا خارجًا عن المجرى الطبيعي، فإذا نُقِلت إلى الشكل الأول صار[5] بعضُها عرضيًا وبعضها خارجًا عن المجرى الطبيعي. وذلك أنّا
10 إذا قلنا إن الحركة على الاستدارة توجد لكل كوكب ولا توجد لشيء من النار، كان هذا الحمل حملاً طبيعيًا، وتأليفُ المقدمتين في الشكل الثاني. فإن قلنا إن: كل كوكب يتحرك على استدارة، وليس شيء مما يتحرك على استدارة بِنار[6]، كان هذا التأليف تأليف الشكل الأول والمقدمة السالبة خارجة عن المجرى الطبيعي.

وكذلك يجرى الأمر في الشكل الثالث. لأنا إذا قلنا: كل قُقْنُس أبيض، وكل قُقْنُس
15 موسيقار، كان حملنا حملاً طبيعيًا. فإذا عكسنا إحدى المقدمتين صار[7] الحمل حملاً خارجًا عن المجرى الطبيعي.

ولئلا[8] ينكر تأليف المقدمات الخارج عن المجرى الطبيعي ولا يقع لنا به غلط، ألفنا المقدمات في أول وهلة في الشكل الثاني والثالث ليسهل تسليمها ولئلا يغلط من لا حُنْكة له بأمر المقدمات. فإن الجمهور من الناس يظنون بما كان خارجًا عن الطبع أنه لا محالة كاذب.
20 فإذا سُلِّمَتْ وهي على ترتيبها الطبيعي سهل تأليفها، وانعكاسها هذا إن سَلَّم الإنسانُ المقدماتِ وناقض في تأليفها على أنه غير منتج.

---

1 ثاوفرسطس [د]: ثافرسطس [ط] || 2 أرسطوطاليس [ط]: أرسطو [د] || 3 أخسّ [ط]: أحسن [د] || 4 مقسيموس: مقسيمس [ط، د] || 5 صار [ط]: صارت [د] || 6 بِنار: نار [ط،د] || 7 صار [د]: كان [ط] || 8 لئلا: لا [ط، د].

dans leur ordre naturel, la composition en est facile, tout comme cette conversion qui est la leur, si quelqu'un accorde les prémisses mais critique leur composition au motif qu'elle ne serait pas concluante.

Il est donc manifeste, si ce syllogisme a deux aspects — l'un l'acception des prémisses et l'autre le mode de la composition — que l'acception des prémisses appartient à ces deux figures en particulier par soi, tandis que le mode de la composition leur appartient en raison de leur réduction à la première figure. Et puisqu'elles sont supérieures à la première figure par l'une de ces deux choses et inférieures par l'autre, elles ne sont ni superflues ni vaines, mais en vertu du fait qu'elles se prédiquent de manière plus claire à certains moments, on en a besoin dans des situations qui leur appartiennent en propre. En revanche, en vertu du fait que la forme du syllogisme leur échoit, elles sont inférieures à la première ; et parce que toute chose composée n'a d'existence qu'en raison de sa forme, notre jugement selon lequel telle figure est première, telle autre deuxième et telle autre enfin troisième est un jugement équitable.

explicit T :

Ainsi s'achève le traité de Thémistius, louange à Dieu pour cela. Copié sur un exemplaire copié à Bassora au mois de Ǧumādā Second de l'an 326 [= avril 938].

explicit D :

Ainsi s'achève le traité de Thémistius en réponse à Maxime et à Boéthos sur la réduction des deuxième et troisième figures à la première. Traduction d'Abū ʿUṯmān le Damascène, Dieu l'ait en Sa miséricorde. Copié à Bagdad au début de Rabīʿ Premier de l'an 447 de l'Hégire [= début juin 1055]. Louange à Dieu comme il Lui revient et Ses grâces sur Muḥammad et les siens.

فظاهر إن كان ما[1] يجري به أمر هذا القياس شيئين — أحدهما تسليم المقدمات، والثاني حال التأليف —، أن تسليم المقدمات يوجد لهذين الشكلين من ذاتهما خاصة، وحال تأليفهما[2] من ردهما[3] إلى الشكل الأول. فإذا كانا يفضلان على الشكل الأول بأحد هذين الشيئين وينقصان عنه بالآخر، فليس هما من الفضل ولا مما حدث باطلاً أصلاً، لكن من طريق ما 5 يحملان الحمل أبين في بعض الأوقات، احتيج إليهما حاجة تخصهما؛ ومن طريق أن[4] صورة القياس فيهما حصة صارا دون الأول؛ ولأن كل واحد من الأشياء المركبة إنما يكون وجوده بحسب صورته، كان حكمنا على أن هذا من الأشكال أول وهذا ثانٍ وهذا ثالث حكماً عادلاً[5].

1 إن كان ما [د]: إذ كان لما [ط] || 2 تأليفهما [ط]: تأليفها [د] || 3 ردهما [ط]: ردها [د] || 4 أن [ط]: ناقصة [د] || 5 تمت مقالة ثمسطيوس في الردّ على مقسيموس وأويثوس في تحليل الشكل الثاني والثالث إلى الأول ترجمة أبي عثمان الدمشقي رحمه الله تعالى. علقها بمدينة السلام في أوائل ربيع الأول من سنة 744 هجرية. والحمد لله حقّ حمده وصلواته على محمد وآله [د] تمت مقالة ثمسطيوس. والحمد لله على ذلك. وانتسخت من أم انتسخت بالبصرة في شهر جمادى الآخر من سنة ست وعشرين وثلاثمائة [ط].

CHAPITRE VII
BOÉTHOS DE SIDON ET L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME DANS LE *PHÉDON*

§ 1. Porphyre contre un argument anti-platonicien de Boéthos : fr. 48

On trouve, au chapitre 28 du livre XI de la *Praeparatio Evangelica* d'Eusèbe de Césarée, un extrait de Porphyre intitulé Πρὸς Βόηθον Περὶ ψυχῆς[1], lequel à son tour mentionne un passage attribué à Boéthos. Comme l'on sait, la critique n'a pas encore établi si, dans le traité en question, le Boéthos avec lequel Porphyre débat est le stoïcien ou le péripatéticien. Pour ne citer que la littérature relativement récente, alors que P. Moraux s'est prononcé en faveur du stoïcien[2],

1. K. Mras, dans son édition de la *Praeparatio* d'Eusèbe, avait identifié neuf fragments de l'œuvre de Porphyre (Eusebius, *Werke*, VIII/2, *Die Praeparatio Evangelica*, Teil 2, *Die Bücher XI bis XV*, ed. K. Mras, Berlin, 1956, p. 459), qui correspondent aux fragments 242F, 243F, 244F, 245F, 246F, 247F, 248F, 249F, 250F Smith. Trois autres textes ont été pris en considération pour le Πρὸς Βόηθον, dont les deux premiers (pseudo-Simplicius, *In de an*. 247.23, Macrobius *In Somn. Scip*. 1.14.20) sont présents dans la collection des fragments du stoïcien Boéthos par von Arnim (*S.V.F.* III, Boëthus Sidonius, fr. 10, p. 267), tandis que le troisième est un long fragment arabe publié par la première fois en 1954 par W. Kutsch (traduction italienne de l'allemand in A. R. Sodano, *Porfirio. Vangelo di un pagano*, Milan, 1993, p. 159-161). Or, tandis que le fragment du pseudo-Simplicius a bien l'air d'être tiré d'une œuvre de Porphyre (H. B. Gottschalk, « Boethus' Psychology and the Neoplatonists », *Phronesis* 31, 1986, p. 243-257, p. 246) et qu'il est très probable, au vu de son contenu, qu'il s'agit du Πρὸς Βόηθον (Sodano inclut ce fragment dans son recueil sous le n° 9, à la dernière place ; voir *infra* des arguments supplémentaires en faveur de cette thèse), le témoignage de Macrobe se réfère presque certainement au philosophe stoïcien (Gottschalk, « Boethus' Psychology », p. 246 ; sur les rapports entre Macrobe et Porphyre, voir cependant Sodano, *Porfirio. Vangelo di un pagano*, p. 151-153) et le texte arabe n'a vraisemblablement rien à voir avec notre traité (Gottschalk, « Boethus' Psychology », p. 243, n. 2 ; Sodano, *Porfirio. Vangelo di un pagano*, p. 158-164). L'analyse encore à ce jour la plus complète est celle de Sodano, *Porfirio. Vangelo di un pagano*, p. 135-177, qui a aussi fait figurer le texte des fragments numérotés de 1 à 9 (Sodano regroupe sous le fr. 1 les fr. 1 et 2 Mras = 242F et 243F Smith). Pour des considérations générales sur le Πρὸς Βόηθον, voir aussi J.-P. Schneider, « Boéthos de Sidon », *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris, 1994, p. 126-139 et R. Goulet, « Porphyre : Œuvres », *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vb, Paris, 2012, p. 1301.

2. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, I, *Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.*, Berlin / New York, 1973, p. 177-181.

H. B. Gottschalk[1] a remis en question tous ses arguments pour en arriver à la réponse diamétralement inverse (qui en réalité peut être considérée comme traditionnelle et majoritaire)[2]. Le problème est compliqué par le double fait que les témoignages en notre possession concernant l'œuvre de Porphyre, extraits des livres XI, XIV et XV de la *Praeparatio*, ne peuvent pas toujours être utilisés pour reconstituer la pensée de Boéthos, qu'il s'agisse du stoïcien ou du péripatéticien, puisque dans ce traité Porphyre critique toutes les doctrines psychologiques sauf la doctrine platonicienne. C'est pourquoi, si par exemple l'un des textes en notre possession critique une doctrine stoïcienne, cela ne signifie pas que le Boéthos qui est nommé dans le titre est stoïcien, et il en va de même dans le cas où il s'agit d'une doctrine aristotélicienne. Il faut donc procéder avec prudence, et attribuer à Boéthos nommé dans le titre, en première instance, les passages seuls où Porphyre cite expressément ses thèses. Puis, dans un second temps seulement, il sera peut-être possible d'essayer d'élargir les résultats de la recherche par analogie.

Le témoignage dont nous nous occuperons ici est le seul parmi les extraits de l'œuvre de Porphyre transmis par Eusèbe où l'on peut trouver une citation explicite de Boéthos[3]. L'un des objectifs du présent travail est de démontrer que ce témoignage s'insère naturellement dans la lignée d'une critique de type aristotélicien, et qu'il va donc en faveur de l'identification du Boéthos cité par Porphyre à un philosophe péripatéticien. À un certain moment, Porphyre donne directement la parole à son interlocuteur, de la manière suivante : ἐπάκουσον εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου ὃ πεποίηκε [i.e. ὁ Βόηθος] γράφων οὕτως. Pour comprendre le sens de cette allusion et déterminer auquel des deux Boéthos elle pourrait se rapporter, il faut examiner l'ensemble de la section de l'œuvre d'Eusèbe d'où elle est tirée. Le chapitre 27 du livre XI a pour titre περὶ ψυχῆς ἀθανασίας Ἑβραίων καὶ Πλάτωνος. L'hypothèse qu'Eusèbe cherche ici à démontrer est qu'au sujet de l'immortalité de l'âme il n'y a aucun désaccord entre Moïse et Platon. Pour ce faire, il cite du côté des Juifs quelques passages de la *Genèse*, du côté de Platon un bref extrait de l'*Alcibiade* I (133c1-16 avec quelques lignes intercalées que l'on ne lit que chez Eusèbe et Stobée) et, surtout, un long morceau du *Phédon* (qu'Eusèbe mentionne comme Περὶ ψυχῆς) : 79a6-81c1. Il s'agit de la section où Socrate expose ce que l'on peut considérer comme la troisième démonstration de l'immortalité de l'âme (à condition que l'on veuille considérer comme séparées les deux premières, à savoir l'*antapodosis* et l'argument

1. Gottschalk, « Boethus' Psychology », p. 243-257.

2. À l'exception, notamment, de F. Alesse, « Lo stoico Boeto di Sidone », *Elenchos* 18, 1997, p. 359-383.

3. Eusèbe, *Praep. Evang.* XI 28, 11-12 (II 64, 11-25 Mras). Dans la numérotation de Eusebius, *Die Praeparatio Evangelica*, Teil 2, p. 459, il s'agit du fr. 3, qui correspond à 243F Smith et au fr. 2 Sodano.

issu de la réminiscence). Dans ce raisonnement, Socrate établit avant tout l'existence de deux genres d'entités bien différentes, à savoir le genre de l'invisible et celui du visible ; il soutient ensuite que le genre de l'invisible, puisqu'il est immatériel et donc non composé, peut difficilement subir la corruption ; enfin, il affirme que l'âme est nettement plus semblable au genre de l'invisible qu'au genre du visible, et en tire la conclusion selon laquelle l'âme est très probablement indestructible, tout comme le genre auquel elle ressemble.

À la fin de cette citation, Eusèbe introduit le passage de Porphyre de la manière suivante :

> Ταῦτα ὁ Πλάτων· ἐξαπλοῖ δὲ τὴν διάνοιαν ὁ Πορφύριος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Πρὸς Βόηθον Περὶ ψυχῆς τοῦτον γράφων τὸν τρόπον· (XI 27, 20)
>
> Voilà pour Platon ; Porphyre explique sa pensée dans le premier livre du *Traité de l'âme contre Boéthos* en écrivant ceci :

L'expression ἐξαπλοῖ...τὴν διάνοιαν (« expliquer la pensée ») doit être comprise plus ou moins de la manière suivante. Le passage platonicien est long, parfois répétitif, et peut-être un peu pédant (caractéristique qu'il n'est pas rare de relever dans maintes argumentations de Socrate, où les étapes sont fragmentées et diluées très minutieusement, de sorte qu'aucune échappatoire ne subsiste et ainsi aucun possible désaccord de l'interlocuteur) ; c'est pourquoi la citation de Porphyre permet à Eusèbe d'identifier le concept (διάνοια) sur lequel le raisonnement de Platon se fonde de manière stricte et efficace. Or le passage de Porphyre a effectivement les caractéristiques utiles au but poursuivi par Eusèbe. Peu avant d'introduire la citation de Boéthos, Porphyre énonce en effet la règle générale qui commande le raisonnement de Platon :

> διὰ γὰρ τὴν ποιὰν οὐσίαν ποιὰς εἶναι καὶ τὰς ἐνεργείας, ὡς ἂν ἀπ' αὐτῆς ῥεούσας καὶ αὐτῆς οὔσας βλαστήματα (XI 28, 5)
>
> Étant donné en effet que telle est l'essence, telles sont également les activités, presque comme si elles s'en écoulaient et en étaient les surgeons.

Selon ce que dit Porphyre ici, étant donné un objet X qui ressemble à Y pour ce qui est de son essence (οὐσία), tel objet X ressemblera à Y également pour ce qui est de ses activités (ἐνέργειαι), puisque les ἐνέργειαι dépendent de l'οὐσία en tant qu'elles en dérivent comme des surgeons. Comme cela devient parfaitement clair un peu plus bas (voir XI 28, 11), il est tout aussi nécessaire de passer de la ressemblance selon les activités à la ressemblance selon l'essence. En d'autres termes, l'argument de Porphyre se fonde sur l'équivalence entre l'essence d'une chose et ses activités. Or, les ἐνέργειαι de l'âme sont sa ressemblance τῷ ... θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ ἀειδεῖ καὶ νοερῷ ζῶντί τε καὶ ἀληθείας συγγενεῖ καὶ ὅσα ἐκεῖνος [i.e. Platon] περὶ αὐτῆς ἀναλογίζεται (« au divin et à l'immortel et à l'invisible et à l'intelligible vivant et parent de la vérité et nombre de choses que

Platon dit d'elle par analogie », XI 28, 4). Puisque donc le comportement de l'âme correspond à ces caractéristiques, il doit y avoir également une correspondance analogue du point de vue de l'οὐσία. C'est ce que, comme le remarque Porphyre, Platon a bien vu dans le *Phédon* : si ce qui ne ressemble pas à dieu du point de vue de ses ἐνέργειαι ne lui ressemble pas non plus du point de vue de l'essence, il faut admettre que ce qui participe aux mêmes activités possède d'abord la similitude de l'essence. En vertu de l'équivalence οὐσία / ἐνέργειαι, il est ainsi évident – telle est la conclusion implicite de Porphyre – que ce qui ressemble au divin du point de vue de l'essence hérite du divin cette immortalité et indestructibilité inhérentes à son οὐσία.

Il est essentiel de clarifier cette question pour comprendre le sens de la citation de Boéthos qui vient immédiatement après. En effet, Porphyre introduit l'argumentation de son adversaire dans les termes suivants : Τούτου τοίνυν τοῦ λόγου τὴν δύναμιν περιαιρῶν ὁ Βόηθος. C'est-à-dire : « Boéthos élimine donc la force *propre* (τοίνυν étant de manière significative inséré entre τούτου et τοῦ λόγου) de cet argument » (XI 28, 6). En d'autres termes, Boéthos conteste précisément la règle que Porphyre vient d'énoncer, à savoir qu'à partir de la ressemblance (on remarque l'emploi du terme ἀναλογία) des ἐνέργειαι, on peut également inférer une ressemblance du point de vue de l'οὐσία. Boéthos, donc, ne conteste pas la ressemblance entre l'âme et la dimension de ce qui est divin et invisible ; au contraire, il la fait sienne. C'est pourquoi, dans un premier moment, l'on comprend mal comment Porphyre peut utiliser *précisément* ce texte de Boéthos comme une objection à l'argument platonicien exposé dans le *Phédon* et qui, quant à lui, fonde toute sa force sur cette ressemblance. Si toutefois, comme nous avons tenté de le faire, l'on considère avec attention les dernières lignes du raisonnement de Porphyre et la manière dont il introduit l'extrait de Boéthos, le problème pourrait disparaître : Boéthos n'attaque pas l'argument platonicien parce qu'il nie la ressemblance entre l'âme et la réalité invisible et divine ; il l'attaque parce qu'il soutient que cette ressemblance sur le plan des ἐνέργειαι n'entraîne pas, contrairement à ce qu'affirment les platoniciens, une ressemblance analogue sur le plan de l'οὐσία.

Analysons à présent le fragment de Boéthos (fr. 48 = XI 28, 7-10) :

> Εἰ μὲν ἀθάνατός ἐστιν ἡ ψυχὴ καὶ παντὸς ὀλέθρου κρείττων τις φύσις, πολλοὺς ἀναμείναντα χρὴ καὶ περιηγησάμενον λόγους ἀποφήνασθαι. [8] τὸ μέντοι τῶν περὶ ἡμᾶς ὁμοιότερον μηδὲν γενέσθαι θεῷ ψυχῆς, οὐ πολλῆς ἄν τις δεηθεὶς πραγματείας πιστεύσειεν, οὐ μόνον διὰ τὸ συνεχὲς καὶ ἄπαυστον τῆς κινήσεως, ἣν ἐν ἡμῖν ἐνδίδωσιν, ἀλλὰ τοῦ καθ' ἑαυτὴν νοῦ. [9] εἰς ὅπερ ἀπιδὼν καὶ ὁ Κροτωνιάτης φυσικὸς εἶπεν ἀθάνατον αὐτὴν οὖσαν καὶ πᾶσαν ἠρεμίαν φύσει φεύγειν, ὥσπερ τὰ θεῖα τῶν σωμάτων. [10] ἀλλὰ καὶ καθάπαξ τὴν ἰδέαν τῆς ψυχῆς καὶ μάλιστα τὸν ἄρχοντα ἐν ἡμῖν νοῦν, ὁπηλίκα βουλεύματα καὶ ὁρμὰς πολλάκις ὁποίας ὑποκινεῖ, τῷ κατανοήσαντι πολλή τις ἂν πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιότης ὑποφανείη.

Si l'âme est immortelle et qu'elle soit une nature plus puissante que toute destruction, il faut, pour l'affirmer, avoir affronté et circonvenu maints arguments. Cependant, le fait que rien de ce qui nous concerne n'est plus semblable au dieu que l'âme, on y accorderait foi sans avoir besoin d'une grande recherche, non seulement en raison du caractère continu et inextinguible du mouvement qu'elle transmet à l'intérieur de nous, mais aussi de celui de l'intelligence qui l'habite. C'est au vu de cela que le physicien de Crotone également a dit qu'étant immortelle, elle fuyait aussi, par nature, toute immobilité, comme ceux d'entre les corps qui sont divins. Mais pour tout dire d'un mot, la forme de l'âme et — surtout — l'intelligence qui commande en nous, celui qui médite quels grands desseins et quelles résolutions souvent elles suscitent, à celui-là apparaîtra avec évidence la grande ressemblance qu'elles entretiennent avec le dieu.

À première vue, ce passage ne semble pas corroborer l'hypothèse que nous venons d'avancer. En effet, Boéthos confirme de différentes manières la ressemblance entre l'âme et le dieu et ne dit jamais que cette ressemblance est insuffisante à en prouver l'immortalité. Au contraire, il cite même l'opinion d'Alcméon qui la déclare immortelle précisément sur la base de cette analogie. Il est toutefois définitivement exclu de se contenter d'un tel constat : ne serait-ce que parce que Porphyre introduit la citation de Boéthos au titre de tentative de démolition d'au moins une partie du raisonnement de Platon. Si j'interprète correctement l'intention de Porphyre, il faudra donc chercher dans cet extrait les traces d'une critique ou d'une polémique anti-platonicienne[1].

Si nous observons le texte de plus près, une telle entreprise apparaît en réalité tout sauf impossible. Commençons par remarquer que, selon Porphyre, l'attaque de Boéthos d'où l'extrait est tiré se réfère à la troisième preuve du *Phédon*, à savoir celle qui se fonde sur une affinité entre l'âme et l'intelligible et le divin (ce qui rend raison de la citation d'Eusèbe qui rapportait immédiatement auparavant le passage du *Phédon* où cette preuve était exposée). Une telle limitation explique la nature de l'exorde. Pour qui veut démontrer avec clarté une hypothèse aussi ambitieuse et difficile que celle de la supériorité de l'âme sur quelque type de destruction que ce soit (ce qui est par ailleurs l'hypothèse du *Phédon* dans son ensemble, comme le démontre l'usage du substantif ὄλεθρος), il faut affronter maints arguments (πολλούς ἀναμείναντα...λόγους) et en exposer beaucoup d'autres. Cela, en effet, me semble être le sens du participe περιηγησάμενον : c'est comme si Boéthos comparait l'immortalité de l'âme à une sorte de citadelle fortifiée dont le périmètre entier doit être étayé de défenses appropriées, de sorte à la rendre capable de

1. Sur la polémique de Boéthos contre le *Phédon*, voir aussi, chapitre VIII *infra*, la discussion par Th. Auffret du fr. 49 transmis par Damascius.

résister aux attaques des éventuels ennemis (où il est évident qu'aussi bien les défenses que les attaques ne sont autres que des λόγοι).

En somme, Boéthos veut dire qu'aussi bien la qualité de la démonstration que l'on cherche à atteindre (la pleine évidence) que la difficulté de l'objet (l'indestructibilité de l'âme) obligent à mettre en œuvre plusieurs *logoi*. Si tel est le sens de la première phrase, nous pouvons espérer comprendre également les suivantes. Boéthos réagit évidemment contre l'opinion de quelque platonicien pour qui la preuve de l'immortalité de l'âme fondée sur l'affinité avec l'invisible et le divin doit être considérée comme tout à fait suffisante à prouver l'hypothèse. Que l'on puisse attribuer un intérêt particulier à cet argument vient, entre autre, du fait qu'Eusèbe lui-même, parmi les différentes preuves du *Phédon*, ne rapportait que celle-ci (alors qu'au moment où, au livre XV, il revient à la question de l'immortalité de l'âme, il se contente de citer un long extrait d'Atticus). Et c'est précisément contre cet argument que Boéthos développe sa critique. D'après lui, Platon, dans ce passage du *Phédon*, ne fait rien d'autre que tromper le lecteur, en lui faisant croire, par sa longue insistance à exposer et à démontrer l'affinité de l'âme avec le divin, que le point décisif pour prouver que l'âme est immortelle réside justement dans cette démonstration. Mais, pour Boéthos, cela est doublement trompeur : en premier lieu parce que la ressemblance de l'âme avec le divin est quelque chose d'absolument entendu, et dont, pour en être persuadé, il n'est pas besoin de longue démonstration (οὐ πολλῆς ἄν τις δεηθεὶς πραγματείας πιστεύσειεν). Deuxièmement, parce que cette ressemblance n'a aucune conséquence sur la question de l'immortalité. De cette manière, on comprend parfaitement ce que voulait dire Porphyre en introduisant l'extrait de Boéthos. Au platonicien qui prétend démontrer l'immortalité de l'âme en relevant simplement son affinité avec l'invisible et le divin, Boéthos objecte que sur cette affinité il n'y a pas de discussion : il est vrai que les ἐνέργειαι de l'âme, à savoir son inexorable capacité à produire la κίνησις, la présence et la continuité du νοῦς, la qualité de ses βουλεύματα et autres ὁρμαί, la rendent semblable au divin. Mais pour démontrer que l'âme est insensible à quelque forme de destruction que ce soit, il est besoin d'arguments supplémentaires ; ce qui signifie, dans les termes de Porphyre, que Boéthos conteste la possibilité de traduire l'affinité certaine des ἐνέργειαι en une affinité substantielle.

Il faut observer, de fait, que les éléments concédés par Boéthos en faveur de l'affinité de l'âme avec le divin n'imposent aucunement son indestructibilité. Lorsqu'il relève, par exemple, que l'âme produit un mouvement συνεχές et ἄπαυστον, il veut seulement faire remarquer la différence, orthodoxe d'un point de vue aristotélicien, entre le mouvement intermittent des êtres inanimés et le mouvement continu des êtres vivants ; mais ce mouvement appartient bien évidemment aux vi-

vants aussi longtemps qu'ils vivent et ne démontre en rien que ceux-ci ne puissent jamais cesser de vivre. La citation du « physicien de Crotone » va, non sans une pointe d'ironie, dans la même direction : ce dernier, lorsqu'il observe les traits distinctifs de ce type particulier de mouvement qu'est la vie, remarque une affinité entre ce mouvement et le mouvement des corps divins (qui sont les corps célestes), et pour cette raison dit que l'âme est, comme eux, immortelle. L'objectif que se fixe Boéthos avec une telle affirmation est bien évidemment de montrer les conséquences absurdes auxquelles on peut arriver si l'on spécule sur un argument unique et aussi faible que celui de l'affinité des caractéristiques : le naïf physicien de Crotone en arrive ainsi à établir une ressemblance substantielle entre l'âme et les corps célestes. Comme on le lit chez Diogène Laërce, Alcméon soutenait en effet que l'âme est immortelle et se meut continuellement comme le soleil : ἔφη δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον, καὶ κινεῖσθαι ὡς τὸν ἥλιον (VIII 83). Alcméon constitue ainsi le parfait exemple d'un raisonnement imprudent et incorrect : l'absurdité manifeste de la thèse selon laquelle l'âme se meut comme le soleil dérive chez Alcméon du même argument que celui des platoniciens voulant démontrer l'immortalité de l'âme. Ce qui, encore une fois, suffit à disqualifier l'analogie en question.

Comme nous l'avons déjà observé, on ne peut déduire directement cette orientation critique du discours de Boéthos. Mais que ce soit là son intention, cela apparait clairement, dès lors que l'on saisit la relation entre la première phrase du fragment (il faut de nombreux arguments pour démontrer l'indestructibilité de l'âme) et les suivantes (l'affinité de l'âme avec le divin est une constatation élémentaire et évidente), ou que l'on prête attention au double contexte de la citation de Porphyre par Eusèbe et de la citation de Boéthos par Porphyre. En outre, comme nous le verrons par la suite, la remarque suivante de Porphyre confirme la lecture que nous suggérons ici.

> Καὶ ἑξῆς ἐπιλέγει· Εἰ γὰρ ὡς ὁμοιότατον τῷ θείῳ πάντων χρημάτων ἡ ψυχὴ δείκνυται, τίς ἔτι χρεία τῶν ἄλλων δεῖσθαι λόγων εἰς ἀπόδειξιν τῆς ἀθανασίας αὐτῆς προοιμιαζόμενον καὶ μὴ καὶ τοῦτον ὡς ἕνα μετὰ τῶν πολλῶν καταριθμοῦντα, ἱκανὸν ὄντα ἐντρέψαι τοὺς εὐγνώμονας, ὡς οὐκ ἂν τῶν ἐμφερῶν τῷ θείῳ μετέσχεν ἐνεργειῶν μή τοι θεία γε οὖσα καὶ αὐτή ; (XI, 28, 11)

La traduction que j'en propose est quelque peu différente de celle de Fravelle[1] et se fonde sur les hypothèses suivantes : 1) la première phrase d'Eusèbe se réfère à Porphyre et non pas à Boéthos[2] ; 2) Porphyre

1. Dans l'édition de la *Praeparatio* pour la collection « Sources chrétiennes » : Eusèbe de Césarée, *La Préparation Évangelique*, Livre XI, introduction, traduction et commentaire par G. Favrelle, texte grec révisé par É. des Places, Paris, 1982.

2. *Contra*, Gottschalk, « Boethus' Psychology », p. 248. La justification principale de mon choix dépend évidemment de l'interprétation générale du fragment que je

s'adresse ici directement à Boéthos, auquel doivent être rapportés aussi bien δείκνυται que les deux participes προοιμιαζόμενον et καταριθμοῦντα ; 3) j'enlève la virgule après καταριθμοῦντα et j'entends ἱκανὸν ὄντα non pas comme une concession mais, en rapport à ce qui précède, comme prédicat de ἕνα. L'on pourrait donc traduire l'extrait ainsi :

> Et plus bas[1], il [i.e. Porphyre] ajoute : « si donc il est démontré que l'âme est de toutes les choses celle qui est la plus semblable à dieu, pourquoi donc demande-t-il encore [litt. « quelle nécessité/besoin y a-t-il encore qu'il ressente le manque/qu'il demande »] dans les premières lignes [προοιμιαζόμενον], d'autres arguments en faveur de l'immortalité de l'âme, au lieu de comprendre [καὶ μή… καταριθμοῦντα] cet argument, ainsi que les autres, comme un argument par lui-même suffisant à convaincre les personnes sensées, dès lors que l'âme ne saurait participer à des activités comparables à celle du dieu si elle n'était pas elle-même divine ?

Sur cette base, le sens du fragment devient le suivant :

(A) Porphyre répète, à la fin de l'extrait (ὡς οὐκ ἂν … αὐτή) la règle que Boéthos conteste, à savoir : l'âme n'aurait point part à des activités comparables aux activités divines si elle n'était pas elle-même divine.

(B) Du reste, Boéthos a admis que l'âme est, de toutes les réalités, celle qui ressemble le plus à dieu ; ou plutôt, Porphyre se réclame du propos même de Boéthos puisque, dans les dernières phrases du fragment en question, le philosophe péripatéticien affirme avec force que l'idée d'âme en tant que telle, et en particulier

---

propose. Il n'empêche que les arguments de Gottschalk en faveur de sa thèse ne sont guère contraignants. À son avis, « the subject of these verbs can only be Boethus, who is undoubtedly the subject of πεποίηκε in the introduction to fr. 2 (p. 63.27) », tandis que la phrase introductive du fr. 2 doit être attribuée à Porphyre et non pas à Eusèbe (seul Porphyre, et non Eusèbe, pouvait savoir ce que Boéthos écrivait εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου — voir aussi Sodano, *Porfirio. Vangelo di un pagano*, p. 143, qui justement pour cette raison regroupe ensemble les fr. 1 et 2). Sur ce second point je suis d'accord avec Gottschalk. Mais pour cette même raison, à savoir parce que dans le fr. 2 ce n'est pas Eusèbe mais seulement Porphyre qui parle (il a d'abord, dans le fr. 1, exposé son point de vue ; puis, au début du fr. 2, il intervient pour citer Boéthos, sans aucune interruption de la part d'Eusèbe), il n'y a rien de difficile à soutenir que καὶ ἑξῆς ἐπιλέγει au début du fragment 3 est connecté non pas avec le début du fr. 2, mais avec le début du fr. 1. Voilà donc la marche du discours telle que je la reconstitue : (1) Eusèbe, au début du fr. 1 cite Porphyre ; (2) cette citation se poursuit au fr. 2, et englobe la citation de Boéthos par Porphyre ; (3) Eusèbe intervient à nouveau (καὶ ἑξῆς ἐπιλέγει) pour signifier au lecteur de quelle façon Porphyre (sujet de ἐπιλέγει), dans la suite de son texte, s'oppose à l'argument de Boéthos qu'il vient de citer.

1. Pour cette traduction de ἑξῆς chez Eusèbe, voir K. J. Fleischer, *Dionysios von Alexandria, De natura (περὶ φύσεως) : Übersetzung, Kommentar und Würdigung*, Turnhout, 2016, p. 330. C'est un indice de plus que le sujet sous-entendu est Porphyre, et non Boéthos que l'on vient de citer.

l'intellect qui la gouverne, exhibe une ressemblance notable avec dieu.

(C) Mais si cela est vrai, Boéthos n'aurait pas dû, au début de son exposé (προοιμιαζόμενον : rappelons que Porphyre a cité le fragment de Boéthos comme figurant ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου), réclamer d'autres arguments en faveur de l'immortalité de l'âme (τῶν ἄλλων δεῖσθαι λόγων εἰς ἀπόδειξιν τῆς ἀθανασίας αὐτῆς) : il n'aurait pas dû dire, en somme, que cet argument par lui-même, sans le secours des autres, ne prouve rien.

(D) Parallèlement, il aurait dû considérer cet argument, à savoir celui qui infère l'immortalité à partir de l'affinité des ἐνέργειαι de l'âme avec le divin, au même titre que les autres, comme tout à fait approprié à convertir (entendre ici : à la croyance en l'immortalité de l'âme) les personnes raisonnables.

Porphyre, en d'autres termes, renverse complètement le raisonnement de Boéthos : alors que ce dernier considère que l'hypothèse de l'absolue indestructibilité de l'âme est trop complexe pour être démontrée par le seul argument de l'affinité avec le divin, Porphyre croit, au contraire, que cet argument, au même titre que les autres, est assez fort et suffit à convaincre les personnes sensées. L'expression ὡς ἕνα μετὰ τῶν πολλῶν nous permet peut-être même de préciser la remarque *ad hominem* que Porphyre adresse à Boéthos. Celui qui n'admet pas l'affinité de l'âme avec le divin, en toute logique, n'admettra pas non plus, sans le secours des autres arguments, l'immortalité de l'âme. Mais la chose étrange, en ce qui concerne Boéthos, est précisément qu'il admet une telle affinité. Cela signifie qu'il a déjà franchi un pas décisif en faveur de l'immortalité de l'âme, raison pour laquelle il ne devrait aucunement avoir besoin des autres arguments, mais plutôt les considérer comme corroborant, ou accompagnant, l'argument en question, étant donné que l'affinité de l'âme avec le divin suffit tout à fait à convertir les personnes sensées. En somme, selon Porphyre, Boéthos se trouve dans une position particulièrement contradictoire, parce qu'il ne croit pas à l'immortalité de l'âme tout en admettant la validité du principal argument en faveur d'une telle hypothèse.

On peut ainsi reconstituer le motif pour lequel Boéthos ne dit rien, dans ce fragment, contre l'immortalité de l'âme, mais semble au contraire appuyer l'un des arguments que Platon avait adopté en sa faveur (ce qui a parfois laissé perplexes les chercheurs). Porphyre, à ce moment précis de son ouvrage, ne cite pas Boéthos à titre de négateur de l'immortalité de l'âme pour démontrer qu'il aurait tort ; il le cite, au contraire, pour signaler l'incongruité de sa position, puisqu'il semble accepter de manière tout à fait convaincue l'une des prémisses sur lesquelles l'immortalité de l'âme se fonde (peut-être la plus importante aux

yeux de Porphyre), raison pour laquelle le refus de cette thèse se révèle contradictoire (ce que Porphyre remarque dans d'autres passages).

L'importance de cet argument est attestée par les observations de Porphyre dans le difficile petit chapitre qui suit (12). Porphyre souligne, en bref, que la capacité de l'âme à conserver une visible affinité de comportement avec le divin, même lorsqu'elle se trouve immergée dans la contamination matérielle et corporelle, est une preuve certaine du fait que sa nature est insensible à la destruction. Le problème de Boéthos, encore une fois, réside dans le fait qu'il réussit d'un côté à percevoir une telle affinité, malgré la contamination que nous venons d'évoquer, mais que, de l'autre, il refuse d'en reconnaître l'unique cause possible (à savoir : que l'âme est indestructible).

§ 2. Boéthos, Straton et l'âme-harmonie

On saisira mieux la position exprimée par Boéthos dans le texte que nous sommes en train de commenter, ainsi que son rapport aux traits distinctifs de son aristotélisme, si l'on s'attache plus en détail au contexte du passage du *Phédon* auquel il se réfère : la démonstration de l'immortalité de l'âme à partir de son affinité avec l'invisible et le divin. C'est, comme on le sait, contre cette prétendue « démonstration » que Simmias, un peu plus loin dans le texte, dirige son objection fondée sur l'analogie entre l'âme et l'harmonie. L'aspect remarquable de cette critique est qu'elle ne vise pas à mettre en question la supériorité axiologique de l'âme sur le corps, que Socrate avait déjà établie (celui des deux qui est le plus semblable au divin, à l'immortel, à l'invisible, voilà ce qu'est l'âme). Elle a plutôt pour but de montrer que cette supériorité axiologique n'entraîne aucune supériorité *ontologique* de l'âme, c'est-à-dire aucun droit à la vie ou, plus génériquement, à l'existence, supérieur à celui du corps. Cette asymétrie est bien mise en relief par l'exemple de l'harmonie. Il n'y a pas de doutes que l'harmonie, entendue comme musique, est bien supérieure, du point de vue de la valeur, aux instruments matériels qui la produisent (la lyre, par exemple). Bien plus, il s'agit exactement de ce type de « supériorité » conférée par Socrate à l'âme au cours de sa démonstration : invisible *vs* visible, immatériel *vs* matériel, simple *vs* composé, etc. Et pourtant, du point de vue ontologique, l'humble instrument matériel est supérieur à la divine harmonie qui, pour ce qui est de son existence, dépend totalement de lui : si l'instrument est brisé, l'harmonie n'a aucune possibilité de survivre. Si donc l'on suppose qu'il y a entre l'âme et le corps la même relation qu'entre l'harmonie et l'instrument, on aura trouvé un modèle théorique capable de justifier l'affinité entre l'âme et le divin sans pour autant en tirer aucune conséquence sur le plan de sa longé-

vité ou, *a fortiori*, de son immortalité. En d'autres termes, la doctrine de l'âme-harmonie esquissée par Simmias dans le *Phédon* semble tout à fait conforme aux exigences théoriques exprimées par Boéthos dans le passage que nous sommes en train de discuter.

La doxographie n'inclut pas Boéthos dans la liste des partisans de la doctrine de l'âme-harmonie. Mais il est quand même possible de rapprocher indirectement sa position d'une hypothèse de ce type. À partir de l'*Eudème*, le dialogue perdu d'Aristote, la doxographie avait produit un argument contre la doctrine de l'âme harmonie fondé sur l'argument suivant :

(1) l'harmonie n'est pas substance (mais qualité) ;
(2) l'âme est substance ;
(3) l'âme n'est pas une harmonie.

Les fragments de l'*Eudème* nous ont conservé les éléments d'un scénario possible, ancré dans les *Catégories*, pour démontrer les prémisses (1) et (2) : tandis que l'harmonie a un contraire (la dysharmonie), l'âme n'en a pas. De fait, dans les *Catégories*, l'existence d'un contraire est niée pour la substance mais admise pour la qualité. Cette observation nous ramène à Boéthos. Nous savons en effet (cf. fr. 18 = Simplicius, *In Cat*. 78.4-24) que celui-ci affirmait que la forme n'est pas substance, mais appartient à une autre catégorie ; et bien que cette catégorie ne soit pas davantage spécifiée, le candidat le plus probable semble être justement un certain type de qualité[1]. Si tout cela est recevable, on peut raisonnablement supposer que la critique de Boéthos à l'argument du *Phédon* avait son fondement dans une doctrine de l'âme d'inspiration aristotélicienne, dans la mesure où l'âme est forme, mais qui était en même temps reformulée sur la base de l'identification de la forme à une qualité propre caractéristique de Boéthos[2]. Cette théorie a des ressemblances frappantes avec la doctrine de l'âme-harmonie qui fait sa première apparition dans le *Phédon*[3] ; elle permet donc à Boéthos d'atteindre l'objectif que Simmias se propose de réaliser dans le dialogue platonicien : rendre simultanément compte, sans sombrer dans la contradiction, de la divinité (l'âme est forme pure et immatérielle) et de la mortalité (la forme est inséparable de la matière) de l'âme. Et s'il est vrai que Boéthos ne pouvait se déclarer ouvertement partisan d'une théorie qui, comme

1. Voir à ce propos *supra*, chapitre III, p. 158-160 et *infra*, chapitre VIII, p. 394-396.

2. Pour les rapports possibles entre la conception de l'âme de Boéthos et sa réforme de la doctrine aristotélicienne des catégories voir S. Menn, « Andronicus and Boethus : Reflections on Michael Griffin's *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire* », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 29, 2018, p. 13-43, p. 36 sqq.

3. « It seems very likely that Boethus here found inspiration in early Peripatetics — in Aristoxenus' comparison of the soul to a harmony » (Menn, « Andronicus and Boethus », p. 37).

celle de l'âme-harmonie, avait été réfutée par Aristote dans l'*Eudème* aussi bien que dans le *De anima*, il est malgré tout notable qu'Aristote, dans cette dernière œuvre, ne répète plus l'argument « catégoriel » de l'*Eudème* (l'harmonie est qualité, l'âme est substance), et semble même montrer une certaine sympathie pour la doctrine qu'il est en train de critiquer[1] : entendre la forme comme l'harmonie des différentes parties du corps expliquerait très bien, après tout, pourquoi la forme qu'est l'âme, bien que substance, est pourtant inséparable[2].

Le rapprochement entre Boéthos et la doctrine de l'âme-harmonie semble d'autre part confirmé par un autre passage du même traité porphyrien, cité également par Eusèbe :

> Τὸ δὲ βαρύτητι ἀπεικάζειν τὴν ψυχὴν ἢ ποιότησι μονοειδέσι καὶ ἀκινήτοις σωματικαῖς, καθ' ἃς ἢ κινεῖται ἢ ποιόν ἐστι τὸ ὑποκείμενον, ἐκπεπτωκότος ἦν τέλεον ἢ ἑκόντος ἢ ἄκοντος τῆς ψυχικῆς ἀξίας καὶ οὐδαμῶς καθεωρακότος ὡς παρουσίᾳ μὲν τῆς ψυχῆς ζωτικὸν γέγονε τὸ τοῦ ζῴου σῶμα, ὡς πυρὸς παρουσίᾳ θερμὸν τὸ παρακείμενον ὕδωρ, ψυχρὸν ὂν καθ' ἑαυτό, καὶ ἡλίου ἀνατολῇ πεφώτισταί γε ὁ ἀήρ, σκοτεινὸς ὢν ἄνευ τῆς τούτου ἐκλάμψεως. [3] ἀλλ' οὔτε ἡ

1. « Nevertheless [c'est-à-dire même si Aristote refuse la définition de l'âme comme harmonie] of all the pre-Platonic speculation it is [*sc.* la doctrine de l'âme-harmonie] the one which approaches most nearly to his own [*sc.* d'Aristote] formula that the soul is a form (...) of a natural body capable of life », R. D. Hicks, *Aristotle. De Anima*, Cambridge, 1907, p. 263. Même remarque chez G. Movia, *Aristotele. L'anima*, Milan, 2001, p. 262, n. 33. Cette impression dérive surtout de la lecture des lignes 408^{a}24-28 du traité *De l'âme* : quelle que soit l'interprétation choisie (voir cependant à ce propos la n. 2), il est clair qu'Aristote expose dans ce passage « un argument implicite en faveur d'une thèse combattue jusqu'ici » (R. Bodeüs, *Aristote : L'âme*, Paris, 1993, p. 116, n. 5).

2. εἰ δ' ἐστὶν ἕτερον ἡ ψυχὴ τῆς μίξεως, τί δή ποτε ἅμα τῷ (τὸ) σαρκὶ εἶναι ἀναιρεῖται καὶ τὸ (τῷ) τοῖς ἄλλοις μορίοις τοῦ ζῴου (*De anima*, 408^{a}24-26). L'interprétation de ce passage (je résume ici l'analyse plus détaillée que j'ai développée dans F. Trabattoni, « On Soul Body "Dualism" in Plato », dans D. Zucca et R. Medda (eds.), *The Soul/Body Problem in Plato and Aristotle*, Sankt Augustin, 2018, p. 75-94, p. 89-93) dépend de la façon dont on résout la double ambiguïté de τῷ/τό. Comme l'autorité des manuscrits est équivalente dans le premier cas tandis que dans le second τό est bien mieux attesté, la majorité des éditeurs imprime à la première ligne τῷ et à la seconde τό. Le résultat en est la traduction suivante : « si l'âme se distingue du mélange, pourquoi donc, alors, la suppression de ce qu'est la chair entraîne-t-elle aussi la suppression de ce que sont les autres parties de l'animal ? » (traduction R. Bodeüs). Mais on peut s'interroger sur la pertinence de cette remarque, d'ailleurs évidente, au sein d'un texte dont le sujet n'est pas la constitution du vivant, mais la doctrine de l'âme-harmonie. Si, au contraire, on écrit τῷ dans les deux passages, le sens de la phrase est bien plus naturel : « Si l'âme est quelque chose de différent du mélange, pourquoi (l'âme) est-elle supprimée en même temps que l'être de la chair et que celui des autres parties du vivant ? ». Il est d'ailleurs possible, à mon avis, d'interpréter ce passage de cette même manière tout en respectant les données de la tradition manuscrite : car si on lit dans les deux cas τό, le passage signifiera : « pourquoi l'être de la chair et celui des autres parties du vivant périssent-ils en même temps ? ». Dans ce cas, l'âme n'est plus alors sous-entendue comme sujet, contrairement à ce qui se passe dans la version avec les deux τῷ, mais comme complément de ἅμα (« périssent en même temps *que l'âme* »).

θέρμη τοῦ ὕδατος ἡ θερμότης ἦν τοῦ πυρὸς οὔτε τὸ πῦρ, οὔτε τὸ ἐναέριον φῶς τὸ σύμφυτον τῷ ἡλίῳ φῶς· ὡσαύτως δὲ οὐδὲ ἡ τοῦ σώματος ἐμψυχία, ἥτις ἔοικε τῇ βαρύτητι καὶ τῇ περὶ σῶμα ποιότητι, ἡ ψυχὴ ἡ ἐν τῷ σώματι καταταχθεῖσα, δι' ἣν καὶ πνοῆς τινος ζωτικῆς μετέσχε τὸ σῶμα. (XV 11, 2-3 = 248F Smith)

Mais comparer l'âme à la pesanteur ou à des qualités corporelles uniformes et immobiles, qui font mouvoir le sujet ou déterminent sa nature, c'est le propre d'un homme qui volontairement ou involontairement a complètement perdu la dignité de l'âme, qui ne voit aucunement que la présence de l'âme vivifie le corps du vivant, comme celle du feu chauffe l'eau placée près de lui, qui par elle-même est froide et comme le soleil à son lever illumine l'air, qui est obscur sans son rayonnement[1]. Mais la chaleur de l'eau n'est pas la chaleur du feu ni le feu lui-même, la lumière qui se répand dans l'air n'est pas celle qui est congénère au soleil ; de même, l'animation du corps, qui ressemble à la pesanteur et à la qualité corporelle, n'est pas l'âme qui est descendue dans le corps et qui lui a communiqué une espèce de souffle vital.

Comme l'a bien montré Gottschalk en se fondant surtout sur la comparaison de certains passages du *De anima* d'Alexandre d'Aphrodise, la cible de Porphyre dans les lignes ci-dessus est une doctrine selon laquelle l'âme « rises from and depends on the physical constituents of the body in which it inheres », en ce sens qu'elle est une sorte de « mixture or *harmonia* of the physical constituent »[2]. Si l'on accepte, comme cela n'a de fait rien d'incongru, que là encore, la cible polémique de Porphyre est Boéthos, ce dernier peut être rattaché à des penseurs appartenant au tout premier aristotélisme, selon lesquels l'âme, exemple paradigmatique de la forme chez Aristote, doit être assimilée à l'harmonie des composants du corps, en accord avec une conception plus générale de la notion aristotélicienne de forme comme mélange, ou disposition, des éléments matériels. Ce qui entraîne, de toute évidence, que l'âme ne peut pas survivre à la mort de l'organisme matériel.

Le passage porphyrien que nous venons de citer nous renvoie à un autre témoignage du *Contre Boéthos* : le commentaire du *De anima* aristotélicien du pseudo-Simplicius, que l'on tiendra dorénavant pour une œuvre de Priscien de Lydie[3]. Dans le lemme aristotélicien en question (430ᵃ23), Aristote écrit que seul l'intellect agent est ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. Le commentateur remarque alors (fr. 47) :

καλῶς γὰρ καὶ τὸ ἀΐδιον προστέθεικεν, ὡς ὁ [24] Πλάτων τὸ ἀνώλεθρον ἐν τῷ Φαίδωνι, ἵνα μὴ ὡς ὁ Βόηθος οἰηθῶμεν τὴν [25] ψυχὴν ὥσπερ τὴν ἐμψυχίαν

1. Le parallèle entre ce raisonnement de Porphyre et *Ennéades* IV 4, 14 et 18 semble suggérer une influence de Plotin.

2. Gottschalk, « Boethus' Psychology », p. 252-253. Mais voir aussi Menn, « Andronicus and Boethus », p. 37.

3. Voir *supra*, p. 19, n. 1.

ἀθάνατον μὲν εἶναι ὡς αὐτὴν μὴ ὑπομένουσαν [26] τὸν θάνατον ἐπιόντα, ἐξισταμένην δὲ ἐπιόντος ἐκείνου τῷ ζῶντι ἀπόλλυσθαι.

Aristote a bien fait d'ajouter aussi «éternelle», à la façon dont Platon a ajouté «indestructible» dans le *Phédon*, afin que nous n'allions pas croire, à l'instar de Boéthos, que l'âme, à la façon de l'animation [ἐμψυχίαν], est certes immortelle en ce qu'elle n'offre pas prise à la mort qui advient [c'est-à-dire qu'elle ne peut accueillir le prédicat «être morte»], mais qu'en cédant place lorsque cette dernière advient au vivant, néanmoins, elle périt.

La raison principale suggérant un lien entre les deux passages est la présence commune du terme relativement peu fréquent d'ἐμψυχία. Sodano a remarqué à ce propos que la notion d'ἐμψυχία n'avait aucun rapport avec le thème de l'intellect agent dont il est question[1]. De fait, comme cela est du reste évident, la thèse de Boéthos s'oppose directement au dernier argument du *Phédon* en faveur de l'immortalité de l'âme (en particulier, *Phaed.* 106c9-d4, où Socrate amène Cébès à concéder que ce qui est ἀθάνατον est également ἀνώλεθρον). Selon Sodano, cet argument du *Phédon* est précisément l'argument auquel Boéthos, dans le fragment que nous avons analysé dans la première partie de ce chapitre, ferait des concessions ; et de nouvelles concessions seraient ici aussi décelables, puisque Boéthos considère que l'âme ne meurt pas immédiatement avec le corps, qu'elle est donc, en ce sens du moins, éternelle. C'est pourquoi, selon Sodano, les deux témoignages en question constitueraient autant de preuves en faveur d'une seule et même stratégie adoptée par Boéthos contre le *Phédon*, laquelle serait en partie concessive et en partie critique : le témoignage de Priscien doit donc sans hésitation être imputé au Boéthos péripatéticien.

Cette dernière conclusion est à mon avis correcte, de même que l'est celle selon laquelle Boéthos aurait élaboré une stratégie réfutative à l'encontre du *Phédon*. Je ne suis en revanche pas d'accord en ce qui concerne le contenu de cette stratégie, parce qu'il me semble au contraire que Boéthos ne fait aucune concession à Platon. D'après le témoignage d'Eusèbe, en effet, Boéthos semble ne faire une concession que pour ce qui concerne l'affinité de l'âme avec le divin (ce qui d'ailleurs n'est pas une concession aux platoniciens, étant donné qu'il s'agit d'une idée partagée aussi par d'autres écoles), et non pas pour ce qui concerne la preuve « ontologique » finale : même s'il s'avérait que Boéthos admettait ici la survivance de l'âme par rapport au corps et non son indestructibilité totale, il ne ferait pour autant aucune concession à Platon, mais se contenterait d'entériner l'objection de Cébès[2].

---

1. Sodano, *Porfirio. Vangelo di un pagano*, 156-158.

2. Voir R. W. Sharples, « Peripatetics on Soul and Intellect », dans R. W. Sharples et R. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, II, Londres, 2007, p. 607-

Mais en réalité, l'extrait de Priscien ne permet même pas de prouver que l'âme, selon Boéthos, « n'est pas touchée par la mort lorsque celle-ci advient au corps »[1]. De cet extrait, on peut, à mon avis, seulement déduire la chose suivante : au travers de la dernière preuve du *Phédon*, Platon a réussi à démontrer que l'âme, ayant en elle-même la vie qui en constitue l'essence, ne peut recevoir le prédicat « être morte », raison pour laquelle on peut dire qu'elle est ἀθάνατον.

Plus prometteuses pour comprendre l'argument de Boéthos aussi bien que la critique que lui adresse Porphyre sont les considérations de George Karamanolis et de Marwan Rashed sur le sens du terme ἐμψυχία. À l'issue d'une analyse ponctuelle des occurrences de ce terme, Karamanolis a pu conclure qu'il désignait une doctrine psychologique bien précise de Porphyre (ce qui corrobore que l'extrait de Simplicius doive également être attribué à l'ouvrage de Porphyre dirigé contre Boéthos) : celle selon laquelle il faudrait bien distinguer entre, d'un côté, l'ἐμψυχία entendue comme une qualité du corps animé (à savoir la qualité d'être vivant) et, de l'autre, l'âme véritable, limitée à la partie rationnelle, purement intelligible, donc impérissable[2].

Les conclusions que Rashed a tirées de son analyse des chapitres 13 et 14 d'un commentaire byzantin anonyme sur la Palinodie du *Phèdre* confirment ces résultats[3]. L'auteur du traité — que Rashed identifie à Proclus — propose une doxographie sur l'âme, au cours de laquelle il associe la notion aristotélicienne d'ἐντελέχεια à celle d'ἐμψυχία, que Rashed rapporte à juste titre à Porphyre (bien que ce dernier ne soit pas nommé). Selon Rashed, le mot porphyrien ἐμψυχία, qui signifie « animation », n'est qu'une « variation terminologique » d'ἐντελέχεια et obéit à la stratégie adoptée par Porphyre contre les interprétations fautives des péripatéticiens : « ils ont confondu l'animation du corps (qu'ils appellent *entélechie*, et qui n'est qu'*empsychie*) avec son âme »[4]. En ce sens, la stratégie de Porphyre, mentionnée également par Priscien, consisterait à distinguer la pensée d'Aristote des interprétations péripatéticiennes matérialistes et à montrer qu'Aristote est en réalité d'accord avec Platon : ce qui meurt en même temps que le corps est l'ἐμψυχία/ἐντελέχεια, non pas l'âme, et c'est précisément pour cela que l'on peut lire dans le témoignage de Priscien qu'Aristote a bien fait

620, p. 608-609 ; R.W. Sharples, *Peripatetic Philosophy 200 BC to AD200*, Cambridge, 2010, p. 248 ; Menn, « Andronicus and Boethus », p. 37.

1. Sodano, *Porfirio. Vangelo di un pagano*, 158.

2. G. Karamanolis, « Porphyry's Notion of *Empsychia* », dans G. Karamanolis et A. Sheppard (eds.), *Studies on Porphyry*, Londres, 2007, p. 91-99.

3. M. Rashed, « Proclus, commentaire perdu sur la Palinodie du *Phèdre* : vestiges byzantins », dans *id.*, *L'Héritage aristotélicien. Textes inédits de l'antiquité*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, 2016, p. 473-561.

4. Rashed, « Proclus, commentaire perdu sur la Palinodie », p. 518.

d'ajouter l'adjectif « éternelle » : pour bien distinguer l'animation/ *éntélechie* qui meurt avec le corps, bien qu'on puisse dire à juste titre qu'elle est ἀθάνατον, de l'intellect agent, qui n'est pas seulement ἀθάνατον, mais est véritablement ἀΐδιον et ἀνώλεθρον, donc montrer *in fine* que la pensée d'Aristote sur cette question, comme on peut également le lire dans notre texte, s'accorde parfaitement avec celle du *Phédon*.

À rebours, Boéthos ne reconnaît pas cette différence, puisqu'il considère que l'âme n'est immortelle qu'en tant qu'ἐμψυχία (pour s'exprimer, bien sûr, dans les termes que lui prête Porphyre). Si l'ἐμψυχία est cette qualité du corps qui consiste à être vivant, cela signifie qu'il existe quelque chose que l'on peut définir comme « corps mort », mais qu'il n'existe en revanche rien que l'on puisse définir comme « âme morte ». Il sera par conséquent correct de dire, comme le démontre la dernière preuve du *Phédon*, que l'âme est ἀθάνατος ; mais cela ne signifie pas que la conclusion tirée de ce même argument le soit — à savoir que l'âme soit également, comme le prétend à tort Platon, « impérissable » (ἀνώλεθρος).

S'il en va ainsi, remarque Karamanolis[1], Boéthos semble suivre ici une ligne argumentative inspirée de Straton. On peut le constater, en particulier, si on lit les deux arguments antiplatoniciens que Damascius attribue à ce dernier (fr. 80 Sharples)[2] :

> Εἰ πολλαχῶς ἡ ἀπόφασις, ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἂν εἴη οὐχ ὡς ζωὴ ἄσϐεστος ἢ ζωὴν ἄσϐεστον ἔχουσα, ἀλλ' ὡς μόνον ἑνὸς δεκτικὴ τῶν ἐναντίων καὶ μετὰ τούτου οὖσα ἢ μὴ οὖσα. (Damascius, *In Phaed.*, versio I, 433)
>
> Si la négation est multiple, l'âme pourrait être immortelle non pas en tant que vie inextinguible ou en tant qu'elle a une vie inextinguible, mais au titre de sujet qui ne peut accueillir que l'un des deux contraires, et ainsi est ou bien n'est pas.[3]
>
> Μήποτε ὡς τὸ πῦρ, ἔστ' ἂν ᾖ, ἄψυκτον, οὕτω καὶ ἡ ψυχή, ἔστ' ἂν ᾖ, ἀθάνατος· καὶ γὰρ ἐπιφέρει ζωὴν ἔστ' ἂν ᾖ. (Damascius, *In Phaed.*, versio I, 442)
>
> Elle pourrait être similaire au cas du feu qui, tant qu'il existe, ne peut être refroidi ; de même l'âme, tant qu'elle existe, est immortelle ; et en effet tant qu'elle existe elle procure la vie.

Dans ces deux extraits, Straton souligne la différence qu'il y a entre les prédicats « être/non être » et les prédicats « vivant/mort ». Il explique dans le premier extrait que l'âme peut être soit mortelle soit

---

1. G. Karamanolis, « Porphyry's Notion of *Empsychia* », p. 97. Même suggestion dans Menn, « Andronicus and Boethus », p. 37.
2. Voir R. W. Sharples, « Strato of Lampsacus : The Sources, Texts and Translations », dans M.-L. Desclos et W. W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus : Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick, 2011, p. 5-229, p. 171-175.
3. Pour approfondir ce point, voir F. Trabattoni, « La teoria dell'anima-armonia nel *Fedone* », *Elenchos* 9, 1988, p. 53-74.

immortelle ; mais que puisque l'attribut négatif « immortelle » peut prendre différents sens, cela n'implique pas que l'âme soit toujours vivante. Que l'âme soit mortelle ou immortelle, il faut admettre que, dans les deux cas, il est également possible qu'elle « soit » (existe) ou « ne soit pas » (n'existe pas) : si l'on décide qu'elle est immortelle, l'âme implique toujours cet attribut au plan notionnel, mais certainement pas l'attribut de l'existence au plan ontologique. La seconde objection est, comme on peut le voir, très similaire : l'attribut de l'immortalité n'implique pas l'existence éternelle au plan réel. Bien qu'il n'y ait aucun lien avéré entre Straton et Boéthos, on peut tout du moins supposer l'existence d'arguments communs dans la tradition péripatéticienne à l'encontre du *Phédon*.

Mais revenons aux bribes conservées de Boéthos. Si nous rapprochons le témoignage de Priscien du fragment d'Eusèbe, il semble que nous parvenions à dégager sa stratégie réfutative contre le *Phédon*. S'inscrivant dans la lignée d'une interprétation soutenue aussi bien par les lecteurs antiques que par les commentateurs modernes, Boéthos remarque en premier lieu que la seule preuve du *Phédon* dotée d'une réelle épaisseur ontologique, c'est-à-dire conçue pour être une véritable démonstration d'existence, est la dernière, celle que Socrate élabore en réponse à Cébès. Cette prémisse est au fondement de ce que Porphyre lui fait dire dans le passage d'Eusèbe : Boéthos, bien qu'il admette que l'âme est réellement affine au divin, ne concède pas que cet argument seul puisse en démontrer l'immortalité, raison pour laquelle d'autres arguments sont nécessaires (δεῖσθαι). Parmi ceux-ci, me semble-t-il, le dernier devait avoir une place privilégiée ; raison pour laquelle, si l'on réussit à démontrer que le dernier ne fonctionne pas, on prive tous ceux qui précèdent de leur point d'appui. Or l'extrait de Priscien démontre que Boéthos attaque avec force ce dernier également (voire peut-être surtout).

Il est peut-être également possible de mettre plus précisément en évidence la fonction de soutien que la dernière preuve du *Phédon* aurait dû jouer, selon Boéthos, par rapport à la preuve fondée sur l'affinité. Dans le fragment d'Eusèbe, Boéthos parle du « caractère continu du mouvement que l'âme produit en nous » et de la « continuité de l'intellect qui est en elle ». L'affinité avec le divin, en d'autres termes, dérive précisément de cette continuité que Boéthos n'a aucune intention de nier. Mais cela signifie simplement que l'âme, *tant qu'elle existe*, produit du mouvement et que l'âme, *tant qu'elle existe*, pense (voir le célèbre passage du *De anima* III 5, où il est montré qu'il serait faux de dire que l'intellect agent pense parfois et parfois ne pense pas, 430[a]22). Le problème, donc, est précisément le suivant : l'affinité avec le divin procure à l'âme certaines δυνάμεις (pour utiliser le terme de Porphyre) qui sont propres au divin même, à savoir la production continue du mouvement et la

continuité de la pensée : caractéristiques que les autres êtres ne possèdent pas, notamment les êtres physiques. Mais — ajoute Boéthos — la continuité de l'âme, analogue à l'âme divine, est une caractéristique inhérente à son existence (tant qu'elle existe, ses puissances sont continues et non pas intermittentes), et non pas la preuve de l'éternité de son existence. Donc, ce que Platon réussit effectivement à démontrer dans le dernier argument du *Phédon* est en tout point compatible avec l'affinité au divin que l'on observe dans la troisième démonstration. Aucune de ces deux preuves, cependant, ne réussit à démontrer que l'âme est véritablement impérissable. L'argument fondé sur l'affinité n'y parvient pas parce qu'il s'agit d'une simple analogie. Et il faut remarquer que sur ce point, Boéthos pouvait compter, dans une certaine mesure, sur l'appui et l'accord de Platon lui-même. En effet, lorsque dans le *Phédon*, Simmias expose l'hypothèse de l'âme-harmonie en objection à la preuve fondée sur l'affinité entre l'âme et les Idées (et/ou le divin), le nerf de son argumentation consiste à dire que le raisonnement analogique ne démontre rien. La musique est de loin plus semblable à l'invisible et au divin que l'instrument qui la produit ; et pourtant, cette similitude ne lui garantit aucun privilège au plan ontologique : une fois l'instrument et les cordes brisés, la musique elle-même périt. La manière dont Platon réfute l'objection de Simmias et développe ensuite son argumentation montre qu'il n'accordait pas lui-même de valeur véritablement conclusive au raisonnement analogique. L'argument fondé sur l'essence de l'âme, d'autre part, n'est pas capable de porter secours à l'argument fondé sur l'analogie parce qu'il ne fait que répéter que l'âme se comporte différemment des choses sensibles (et qu'elle est donc semblable à l'invisible et au divin), mais non qu'elle est proprement indestructible.

La similitude que nous avons rencontrée entre les thèses de Boéthos et de Straton amène à penser que le philosophe auquel s'oppose Porphyre dans le passage cité par Eusèbe est plutôt péripatéticien que stoïcien. Si en effet les argumentations que nous avons évoquées ne sont pas, en tant que telles, décisives (les stoïciens admettaient eux aussi l'affinité de l'âme au divin, et éventuellement une survivance au corps limitée, tout en en niant l'indestructibilité), l'attaque polémique contre les preuves du *Phédon* paraît manifester un trait anti-platonicien typique de l'aristotélisme hellénistique. D'autre part, l'analogie de l'âme avec le divin est une doctrine clairement présente dans la philosophie d'Aristote, comme cela transparaît clairement dans le *De anima*, la *Métaphysique* et les *Éthiques*.

§ 3. Boéthos entre matérialisme stratonien et affinité de l'âme au divin

Essayons à présent de tirer quelques conclusions, même de manière hypothétique et provisoire. Si les connexions que nous avons cherché à mettre en évidence sont correctes, nous pouvons donc supposer que la position de Boéthos à propos de l'âme (et de la forme) rappelle d'un côté la version aristotélicienne de la doctrine « harmonique », qui avait trouvé ses représentants les plus importants en Aristoxène et Dicéarque, d'un autre le « matérialisme » stratonien[1]. Mais le témoignage de Porphyre nous permet de montrer comment, et en quels termes, la position de Boéthos n'était pas exactement la même que celle de ses devanciers (et donc, si l'on veut, de trouver quelque justification au choix de Porphyre d'adresser ses critiques spécifiquement à celui-ci).

La tradition doxographique attribue à Aristoxène et à Dicéarque non seulement l'idée que l'âme est une harmonie ou un accord des composants du corps, mais aussi la thèse bien plus radicale selon laquelle l'âme n'existe pas, ou bien n'est rien du tout[2]. Victor Caston a observé que cette position ne pouvait être identifiée à l'« éliminativisme » pur et dur, dans la mesure où « the theory in question denies the existence of a substantial soul, but not the powers usually associated with it, of living or thinking ». Or, même en laissant de côté la difficulté objective d'appliquer aux philosophes grecs les classifications utilisées par la philosophie contemporaine, je crois que ce n'est pas la bonne manière de poser la question. Nier l'existence de l'âme n'implique pas la négation de l'existence de phénomènes physiologiques ou psychiques comme la vie et la pensée, mais seulement celle de l'existence d'un sujet à part, différent du corps, qui en est responsable. Ce que veulent dire Aristoxène et Dicéarque en affirmant que l'âme *est* une harmonie ou un accord des parties du corps, est que l'âme *n'est que cela*, c'est-à-dire

1. Sur Straton, et sur les effets que son ontologie produit sur sa doctrine de l'âme, voir G. Movia, *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Critolao*, Padoue, 1968, p. 111-150.

2. Voir les références précises dans V. Caston, « Epiphenomenalism, Ancient and Modern », *Philosophical Review* 106, 1997, p. 309-363, p. 341, n. 79 (Dicéarque) et n. 80 (Aristoxène). Pour une discussion détaillée des doctrines psychologiques de ces deux aristotéliciens voir aussi Movia, *Anima e intelletto*, p. 71-93, sur les analogies et différences qu'entretiennent la conception de l'âme d'Aristoxène et de Dicéarque et celle d'Andronicos de Rhodes (qui n'utilisait pas le mot « harmonie » mais, selon Galien, voyait l'âme ou bien comme un mélange de certains éléments corporels, ou bien comme « une puissance consécutive au mélange »). Le rapprochement entre la théorie de l'âme-harmonie et Andronicos se trouve aussi chez Thémistius, *In de an*. 32.19-33. Voir aussi Sharples, « Peripatetics on Soul and Intellect », p. 610-611 et M. Rashed, *Essentialisme : Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin / New York, 2007, p. 18-22.

que l'âme n'existe pas en tant que substance par elle-même : ceux qui admettent l'existence de quelque chose comme l'âme pensent évidemment qu'il y a, dans la nature ou dans le comportement humain, des fonctions, des caractères ou des qualités dont la cause est une entité — l'âme — qui ne peut pas être réduite à une qualité ou à un accident du corps. Mais si l'on croit, comme les deux péripatéticiens hellénistiques, que le corps est pleinement suffisant à justifier et à déterminer les fonctions et les caractères de l'être humain qu'on a normalement l'habitude de mettre à la charge de l'âme, il est clair que l'existence d'une entité, à part et en soi, telle que l'âme, n'a plus de justification.

Cela, toutefois, ne semble pas correspondre à la position de Boéthos. Ce dernier, en tant que péripatéticien orthodoxe, est convaincu que l'âme est mortelle, surtout en considération du fait que pour Aristote l'âme est forme et que la forme à son tour n'est pas réellement séparable de la matière. Dans cette perspective, il propose des arguments contre les preuves de l'immortalité de l'âme avancées par Platon dans le *Phédon*, arguments qui ne manquent pas de rappeler ceux de Straton. La stratégie de sa réfutation, en particulier, consistait plus ou moins à démontrer que certains arguments du *Phédon*, pris isolément, ne prouvaient pas grand' chose ; raison pour laquelle, si l'on voulait démontrer une thèse aussi complexe que celle de l'immortalité de l'âme (entreprise dont la difficulté est remarquée par Simmias en *Phaed.* 85c) il ne fallait pas seulement se défendre contre les possibles objections, il fallait encore proposer davantage qu'une seule preuve. Dans un tel contexte, la thèse principale de Boéthos était probablement de montrer que la dernière démonstration du *Phédon* — qui n'est pas seulement la dernière mais encore la plus complexe et la plus élaborée, au point d'apparaître, à différents égards, comme décisive — est en réalité fautive. Une fois ce point acquis, les conséquences négatives se seraient nécessairement répercutées sur les autres preuves plus faibles (notamment celle qui porte sur l'affinité au divin).

Malgré cette communauté de pensée, Boéthos est bien loin de s'en remettre complètement au matérialisme de Straton, ou à l'« éliminativisme » d'Aristoxène et de Dicéarque[1]. C'est justement le témoignage de Porphyre qui nous permet d'identifier cette différence. Même si l'on accepte, comme j'ai cherché à le montrer dans les pages précédentes, que la conception de l'âme propre à Boéthos peut être rapprochée de la doctrine de l'âme-harmonie, celui-ci ne semble pas partager l'intention déflationniste (l'âme *n'est qu'*harmonie des composants du corps) bien visible chez Aristoxène. Comme on le lit dans le fragment d'Eusèbe, Boéthos admet que « parmi les choses qui sont en nous, aucune n'est

1. Sur la position de Boéthos au sein des débats aristotéliciens sur le statut de l'âme, voir aussi Th. Auffret, *infra*, chapitre VIII.

plus semblable à Dieu que l'âme ». Si donc il pensait vraiment que l'âme est quelque chose comme l'harmonie du corps, il suivait plutôt le sillage du Simmias platonicien, qui identifiait l'âme avec l'harmonie, en accord avec les résonances pythagoriciennes du terme ἐμψυχία avec, lui aussi, l'intention de justifier et de sauvegarder la divinité et la supériorité de l'âme par rapport au corps[1].

D'ailleurs, il y a un autre élément, dans le témoignage de Porphyre, qui nous autorise à tirer la même conclusion. Dans le fragment 258F Smith cité ci-dessus, Porphyre, s'adressant polémiquement à une théorie qui semble bien être celle de Boéthos, formule la critique suivante : « mais comparer l'âme à la pesanteur ou à des qualités corporelles uniformes et immobiles, qui font mouvoir le sujet ou déterminent sa nature, c'est le propre d'un homme qui volontairement ou involontairement (ἑκόντος ἢ ἄκοντος) a complètement perdu la dignité de l'âme ». Ce qui est intéressant dans ce passage est l'incise « volontairement ou involontairement ». Tout se passe comme si Porphyre était disposé à reconnaître la « bonne volonté » de Boéthos affirmant la valeur et la dignité de l'âme, tout en considérant que ce dernier détruisait sa propre position en adoptant une conception « ontologique » de l'âme (et de la forme) inapte à garantir une telle « divinité ». Une telle doctrine, nous nous en doutons, était cependant conforme à l'agenda de Boéthos. Bien qu'opposé à l'immortalité de l'âme, notre aristotélicien ne voulait cependant pas endosser une dérive éliminativiste, voire carrément matérialiste, de fait non authentiquement aristotélicienne à ses yeux comme aux nôtres. Au surplus, il se pourrait qu'il ait voulu préserver la doctrine aristotélicienne de l'âme de l'image tout à fait négative qu'en propose un fragment plutôt malveillant, mais assez emblématique, d'Atticus (fr. 7, rapporté lui aussi par Eusèbe, *Praep. Evang*. XV 9, 8) : on y lit, par exemple, qu'Aristote aurait refusé à l'âme jusqu'aux mouvements primaires, à l'instar de τὸ βουλεύσασθαι, τὸ διανοηθῆναι, τὸ προσδοκῆσαι, τὸ μνημονεῦσαι, τὸ λογίσασθαι (fr. 7.44-45 des Places).

Boéthos, au contraire, est disposé à reconnaître à l'âme un large éventail d'ἐνέργειαι. La défense de Porphyre semble puiser sa force à cette constatation, notamment parce que c'était sur ce point qu'un péripatéticien tel que Boéthos pouvait être amené à faire le plus de concessions. Porphyre remarque ce qui lui apparaît comme une incongruité dans la position de Boéthos, qui d'un côté accepte le caractère divin de l'âme, de l'autre en nie l'immortalité. C'est peut-être précisément dans cette contradiction que nous pouvons trouver un motif

1. H. B. Gottschalk, « Soul as harmonia », *Phronesis* 16, 1971, p. 179-198, p. 182 : « But Aristotle omits Simmias' musical analogy, avoiding the ambiguity which the word harmonia has in the *Phaedo*, and nowhere suggests that the holders of this theory regard the soul as divine or superior to the body ».

expliquant pourquoi Porphyre a écrit un traité spécifiquement dirigé contre Boéthos — aristotélicien qui, sans être obscur, était néanmoins très éloigné de son temps et de son contexte. Des péripatéticiens radicaux tels qu'Aristoxène, Dicéarque ou, pis encore, Straton n'offraient au platonicien aucun point d'appui, aucune prémisse, pour mettre en place une procédure d'*elenchos*. Boéthos, au contraire, admettait que l'âme, tout en étant qualité et non substance, était pourtant une entité immatérielle différente du corps, cause du mouvement des corps animés, possédant en elle un intellect doté d'une vie continue. La stratégie de Porphyre consiste à montrer que cet ensemble de thèses psychologiques est déjà plus que suffisant pour exiger une conception platonicienne, et non aristotélicienne, de l'âme. Il montre d'abord que si l'âme a effectivement des puissances, comme la puissance d'animer le corps admise aussi par Boéthos, alors la comparaison avec des qualités telles que le poids, que Porphyre considère comme immobiles et corporelles, est trompeuse. S'il y a des qualités qui sont des puissances, c'est-à-dire capables de produire des effets dans les corps, ce qui selon Boéthos est le cas de l'âme, ces qualités ne peuvent pas être corporelles, donc immobiles et passives, mais doivent être actives et immatérielles. Si l'on suppose que l'une de ces qualités est précisément l'âme — et étant donné que l'âme, encore selon l'opinion de Boéthos, est, des choses qui sont en nous, la plus semblable à Dieu — il ne manque presque plus rien, aux yeux de Porphyre, pour affirmer que l'âme, comme le voulait Platon, est une essence immatérielle, douée d'une vie intellective continue, immortelle donc comme le Dieu dont elle est l'image.

Dans la même lignée que Boéthos, il faut situer après lui, mais avant Porphyre, Alexandre d'Aphrodise, et même un platonicien hétérodoxe comme Galien. Alexandre, en particulier, s'efforce de retrouver chez Aristote une voie « essentialiste » qui renforce la notion de « forme » juste assez pour préserver l'aristotélisme de la dérive matérialiste, mais pas assez pour le faire retomber dans le platonisme. C'est en ce sens, je crois, qu'il fait un pas dans la même direction que Porphyre, dans le passage de son *De anima* où, tout en niant, en aristotélicien authentique, que l'âme soit un mélange d'éléments matériels à l'instar d'une harmonie, il n'en affirme pas moins qu'elle est la puissance (*dynamis*) qui « survient » à ce mélange[1]. Cela montre qu'Alexandre était sensible, non moins que Boéthos et peut-être même qu'Aristote, aux raisons « aristotéliciennes » de rapprocher l'âme de l'harmonie : connexion « physiologique » étroite entre âme et corps, interprétation de la notion de forme bien différente de celle de Platon, négation de l'immortalité de l'âme, etc. Mais en même temps, la superposition de la *dynamis* à l'harmonie assurait l'efficace causale de l'âme, écartant de cette manière les apories rencontrées par ceux

1. *De an.* 124.21-27.

qui confiaient la responsabilité du mouvement à la matière inerte et indéterminée — sans pourtant que cela suffise à conférer à l'âme la même dignité ontologique que celle que lui conférait Platon.

Demeure à ce propos — et c'est à mon avis tout l'intérêt de la querelle entre Porphyre et Boéthos dont témoigne le fr. 48 — l'élément déterminant du débat : l'affinité de l'âme avec le divin, admise non seulement par Platon, mais aussi par Aristote. Ce qui est ici en jeu est de savoir si les aristotéliciens peuvent soutenir une telle position d'une façon cohérente avec leur doctrine de l'âme comme « forme du corps », ou bien s'ils ne sont pas plus ou moins contraints, en cédant à l'attaque des platoniciens (Atticus, Porphyre, Némésius, etc.), de choisir sans voie médiane entre le matérialisme et le retour au platonisme. Dans un tel contexte, la troisième preuve du *Phédon* devient précisément centrale, et ce n'est pas un hasard si c'est la seule qui est citée par Eusèbe et aussi, probablement, la seule que Porphyre jugeait pertinente. L'affinité entre l'âme et le divin, en effet, est le point de départ opportun pour tout philosophe platonicien voulant reconvertir les aristotéliciens au platonisme : opportun parce que permettant, dans un même geste, de replacer la tradition aristotélicienne dans la lignée du platonisme et disqualifiant les errements matérialistes de l'aristotélisme hellénistique[1].

Franco Trabattoni

1. Je remercie Riccardo Chiaradonna de l'aide inestimable qu'il m'a accordée lors de la révision de ce chapitre.

CHAPITRE VIII
LA DOCTRINE DE L'ÂME

La question de l'attribution d'éventuels fragments psychologiques au péripatéticien Boéthos de Sidon soulève de difficiles problèmes, liés au risque d'une attribution fautive par homonymie. Son traitement exige donc un certain nombre de précautions méthodologiques qui, interdisant de se contenter d'une simple vraisemblance, imposent une analyse proprement philosophique des textes en question. À cet égard, Franco Trabattoni[1] a précédemment montré comment le célèbre fragment de Boéthos cité par Eusèbe de Césarée (= fr. 48) était parfaitement conforme à l'*agenda* philosophique du péripatéticien de Sidon et ne justifiait guère les doutes exprimés à son encontre par un certain nombre d'érudits[2] ; c'est également le cas du fragment évoquant la dernière preuve du *Phédon* que l'on trouve dans le commentaire au traité *De l'âme* attribué à Priscien de Lydie (= fr. 47). En revanche, le passage de Macrobe faisant mention d'un certain « Boéthos » renvoie, selon toute probabilité, au philosophe stoïcien[3]. La question se pose pour deux passages généralement délaissés par les érudits. Le premier est extrait du *Théophraste*, dialogue imité de Platon rédigé par le sophiste chrétien Énée de Gaza dans les dernières années du v^e siècle ; le second est tiré d'un commentaire néoplatonicien au *Philèbe* attribué à Damascius (= fr. 49). Les quelques rares historiens qui se sont brièvement penchés sur ces textes ne sont pas parvenus à identifier le Boéthos qu'ils évoquent : s'agit-il du lexicographe platonicien mentionné par Photius, du stoïcien originaire de Sidon ou bien de son compatriote péripatéticien ? L'étude comparative des deux fragments est instructive à plus d'un titre. Elle permet d'établir les conditions préalables à toute attribution d'un fragment au péripatéticien de Sidon : car si tous deux remontent

1. F. Trabattoni, « Chapitre VII. Boéthos de Sidon et l'immortalité de l'âme dans le *Phédon* », p. 337-359 ; voir également H. B. Gottschalk, « Boethus' Psychology and the Neoplatonists », *Phronesis* 31, 1986, p. 243-257.

2. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, I, Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.*, Berlin / New York, 1973, p. 177-181 ; F. Alesse, « Lo stoico Boeto di Sidone », *Elenchos* 18, 1997, p. 359-383.

3. Macrobe, *In Somn. Scip.* 1.14.20 : voir Trabattoni, « Chapitre VII. Boéthos de Sidon et l'immortalité de l'âme dans le *Phédon* », p. 337, n. 1 et Gottschalk, « Boethus' Psychology and the Neoplatonists », p. 246.

en dernière instance à l'érudition de Porphyre et relèvent de l'interprétation du *Phédon*, seul le second témoigne d'une orientation critique compatible avec le péripatétisme de celui-ci. Le premier, en revanche, doit vraisemblablement être attribué à son homonyme platonicien du deuxième siècle, comme le montre un important texte syriaque jusqu'ici négligé par les spécialistes du médioplatonisme. L'analyse des trois fragments psychologiques authentiques de Boéthos (fr. 47-49) montre que la thèse de la mortalité de l'âme est au cœur de sa critique du *Phédon* et de sa réhabilitation qualitative de la conception harmonique de l'âme héritée de Simmias. La dernière partie de ce chapitre étudie les conséquences systématiques de cette thèse, les déplacements qu'elle induit dans sa lecture du corpus d'Aristote et la critique d'Alexandre d'Aphrodise qu'elle suscita.

§ 1. Un fragment de Boéthos le lexicographe sur la métempsycose

Le premier texte à examiner se trouve dans le *Théophraste* d'Énée de Gaza. Dans ce dialogue imité de Platon, rédigé dans les dernières années du v^e siècle[1], l'auteur met en scène la conversion au dogme chrétien du païen Théophraste, finalement convaincu par les arguments du syrien Euxitheos au sujet de la nature de l'âme et de son devenir. Comme l'atteste le titre de « sophiste »[2] que lui confèrent les manuscrits, Énée de Gaza avait reçu une solide formation classique, vraisemblablement acquise au sein de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie. Si, comme il est raisonnable de le faire, on accorde une dimension autobiographique aux renseignements historiques du prologue, on peut en effet affirmer qu'Énée eut pour maître Hiéroclès d'Alexandrie, le disciple de Plutarque d'Athènes[3]. Le témoignage de Damascius dans la *Vie d'Isidore* permet de donner une idée de son enseignement :

> Quant à Hiéroclès, qui fit l'ornement de l'école d'Alexandrie par l'élévation de sa réflexion et la grandeur de son élocution, sa pensée, outre sa

1. N. Aujoulat, « Le *Théophraste* d'Énée de Gaza : Problèmes de chronologie », *Koinonia* 10, 1986, p. 67-80 et A. Segonds, « Ainéas de Gaza (Énée) », *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, 1989, p. 82-87.

2. Sur la signification de ce terme dans ce contexte, voir B. Puech, *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*, Paris, 2002, p. 10-15.

3. Segonds, « Ainéas de Gaza (Énée) », p. 83 ; cf. N. Aujoulat et A. Lecerf, *Hiéroclès d'Alexandrie, Commentaire sur les vers d'or des pythagoriciens. Traité sur la Providence*. Textes introduits, traduits et annotés par N. A. et A. L., Paris, 2018, p. 2-3. On a pourtant pu douter de la fiabilité autobiographique de ce prologue : cf. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978, p. 19-20 et 203-204.

> rigueur et sa magnificence, était d'une excessive profusion et, par le singulier bonheur qu'il avait à s'exprimer et à trouver les noms et les verbes les plus splendides qui fussent, il éblouissait ses auditeurs de toutes parts, rivalisant sans cesse avec la beauté de langage et la richesse de pensée de Platon. Un jour que cet homme expliquait le *Gorgias* de Platon à son entourage, l'un des auditeurs, Théosébéios, prit en notes l'explication. Puis, quand Hiéroclès entreprit une seconde fois, comme il est naturel, l'explication du *Gorgias* quelque temps après, le même individu la prit en notes et, plaçant en regard la première et la seconde version, il ne trouva pour ainsi dire rien d'identique, et que chacune des deux cependant, ce qui est inconcevable, restait fidèle autant qu'il est possible à l'intention de Platon. Voilà donc qui montre jusqu'où s'élevait, chez cet homme, l'océan de la pensée[1].

Énée de Gaza montre du moins une bonne connaissance non seulement de Platon mais également de la tradition platonicienne dans son ensemble[2]. Le prologue, qui s'ouvre sur une allusion évidente au *Phèdre*[3], permet d'introduire les protagonistes. Faisant voile vers Athènes, Euxitheos est contraint par le mauvais temps de faire halte à Alexandrie ; sur le port, il rencontre fortuitement Égyptos, en compagnie duquel il avait jadis suivi l'enseignement de Hiéroclès[4]. S'enquérant de l'état de la philosophie à Alexandrie depuis la mort de leur maître, Euxitheos apprend qu'elle a désormais décliné. Égyptos lui suggère toutefois de s'entretenir avec l'athénien Théophraste qui, par un heureux hasard, se trouve lui aussi en ce moment à Alexandrie : « car on ne pourrait trouver, parmi les Athéniens ou les autres hommes, quelqu'un de plus sage que Théophraste »[5]. La discussion qui s'engage alors entre Euxitheos et Théophraste porte sur la question de l'immortalité de l'âme. Théophraste,

---

1. Photius, *Cod.* 242, 338^{b}28-339^{a}7. Je cite la traduction de Stéphane Diebler, *Damascius — La vie du philosophe Isidore. Traduction*. Mémoire pour l'obtention du diplôme de D.E.A., E.P.H.E. 5^{e} section, 1993-1994, fr. 54, p. 34.

2. S. Sikorski, « De Aenea Gazaeo », *Breslauer Philologische Abhandlungen* 9.5, Wroclaw, 1909, a étudié les sources littéraires du dialogue. Pour une synthèse rapide concernant les références à Platon et à la tradition platonicienne, voir J. Dillon et D. Russell, *Aeneas of Gaza : Theophrastus*, translated by J. D. and D. R. with Zacharias of Mytilene, *Ammonius*, translated by S. Gertz, Londres, 2012, p. 5-7. Concernant la lecture de Plotin en particulier, on pourra consulter S. Klitenic Wear, « Another Link in the Golden Chain : Aeneas of Gaza and Zacharias Scholasticus on Plotinus, *Enn.* IV.3.9-10 », *Greek Roman and Byzantine Studies* 53, 2013, p. 145-165 et *ead.*, « Aeneas, Zacharias, and Plotinus on Whether Causation involves a Change », dans E. Amato, A. Corcella et D. Lauritzen (eds.), *L'École de Gaza : Espace littéraire et identité culturelle dans l'Antiquité tardive*. Actes du colloque international de Paris, Collège de France, 23–25 mai 2013, Leuven / Paris / Bristol, 2017, p. 117-130.

3. Énée de Gaza, *Théophraste*, 2.2 Colonna : Ποῖ δὴ καὶ πόθεν, Εὐξίθεε ; Cf. Platon, *Phèdre*, 227A1 : Ὦ φίλε Φαῖδρε, ποῖ δὴ καὶ πόθεν ;

4. Énée de Gaza, *Théophraste*, 2.7-21 Colonna.

5. Énée de Gaza, *Théophraste*, 3.19-21 Colonna.

porte-parole de l'antique sagesse païenne, défend la préexistence de l'âme et la métempsycose[1]. Il rapporte cette doctrine aux Égyptiens[2], dont la tradition a été reprise par Platon[3], comme le montrent certains passages du *Timée* (42B3-D5, 90E1-92C4), du *Phédon* (80E3-82C1) ou de la *République* (X, 620A3-D4) évoquant la transmigration des âmes des hommes en animaux[4]. À Euxitheos, qui suggère que les commentateurs de Platon ont dû formuler une interprétation plus relevée de cette doctrine[5], Théophraste répond :

> Les anciens initiés aux mystères de Platon n'altérèrent rien de ce qu'il disait, sachant bien qu'ayant appris l'enseignement des Égyptiens, qui lui avaient rebattu les oreilles que l'âme des hommes change en passant par tous les animaux, Platon disséminait cette doctrine partout dans ses propos. En tout cas, Plotin et Harpocration, assurément (ἀμέλει) aussi Boéthos et Numénius, recueillent un épervier et transmettent un épervier, et font du loup un loup et de l'âne un âne. Le singe, pour eux, n'est rien d'autre que cela, le cygne n'est tenu pour rien d'autre qu'un cygne ; ils disent qu'il est possible que l'âme s'emplisse de vice avant même le corps et s'assimile aux bêtes. En tout cas, la bête à laquelle elle s'est rendue semblable, elle passe en elle, revêtant des formes animales sans cesse différentes de la sienne[6].

Le nom de Boéthos apparaît ainsi mentionné parmi les anciens commentateurs de Platon qui s'en tinrent à la lettre de sa doctrine, comme Plotin[7], Harpocration et Numénius. On a parfois voulu voir dans le ἀμέλει des manuscrits une corruption ancienne d'Ἀμέλιος, le disciple de Plotin. Cette correction, jadis proposée par Barth et adoptée depuis par un certain nombre de commentateurs, quoique paléographiquement recevable, n'apparaît pas absolument nécessaire. Le ἀμέλει joue en effet un rôle important dans la liste rapportée par Énée de Gaza, en distinguant deux sous-groupes d'exégètes littéralistes de Platon[8]. Si,

---

1. Énée de Gaza, *Théophraste*, 5.1-7.17 Colonna ; cf. Plotin, *Ennéades*, IV 8, 1.
2. Énée de Gaza, *Théophraste*, 10.7-14 Colonna.
3. Énée de Gaza, *Théophraste*, 11.1 ; cf. 7.19 Colonna.
4. Énée de Gaza, *Théophraste*, 11.5-19 Colonna.
5. Énée de Gaza, *Théophraste*, 11.20-22 Colonna.
6. Énée de Gaza, *Théophraste*, 12.2-11 Colonna : Οἱ μὲν παλαιοὶ μυσταγωγοὶ τῶν λεγομένων μετεκίνησαν οὐδέν, εὖ εἰδότες ὅτι τῶν Αἰγυπτίων ὁ Πλάτων τὴν παιδείαν δεδιδαχὼς καὶ παρ' ἐκείνων διατεθρυλλημένος τὰ ὦτα, ὡς ἡ τῶν ἀνθρώπων ψυχὴ πάντα τὰ ζῷα μεταβαίνει, πανταχοῦ τῶν λόγων διασπείρει τὸ δόγμα. Πλωτῖνος γοῦν καὶ Ἁρποκρατίων, ἀμέλει καὶ Βόηθος καὶ Νουμήνιος τὸν τοῦ Πλάτωνος ἰκτῖνον παραλαβόντες, ἰκτῖνον παραδιδόασι καὶ τὸν λύκον λύκον καὶ ὄνον τὸν ὄνον· καὶ ὁ πίθηκος αὐτοῖς οὐκ ἄλλο ἢ τοῦτο καὶ ὁ κύκνος οὐκ ἄλλο ἢ κύκνος νομίζεται καὶ πρὸ τοῦ σώματος κακίας ἐμπίπλασθαι τὴν ψυχὴν δυνατὸν εἶναι λέγουσι καὶ τοῖς ἀλόγοις ἐξεικάζεσθαι· ᾧ γοῦν ὡμοιώθη, κατὰ τοῦτο φέρεται, ἄλλη ἄλλο ζῷον ὑποδῦσα.
7. Plotin, *Ennéades*, III 4, 2 ; IV 3, 12 et VI 7, 6.33-36.
8. Enea di Gaza, *Teofrasto*, a cura di M. E. Colonna, Naples, 1958, p. 117.

selon Énée, Boéthos et Numénius furent « assurément » des interprètes littéralistes de la métempsycose, la position de Plotin et d'Harpocration pourrait être plus nuancée : dans son traité I 1 [53], Plotin semble du moins hésiter sur la question de la présence effective d'âmes humaines dans le corps des bêtes[1].

Les éditeurs et traducteurs d'Énée se sont interrogés sur l'identité de ce Boéthos : s'agit-il du lexicographe qui avait, au témoignage de Photius, rédigé deux ouvrages sur la langue de Platon[2], du philosophe stoïcien ou bien du péripatéticien de Sidon[3] ? Rien ne permet pour l'instant de trancher avec certitude la question. Poursuivons donc la lecture du passage d'Énée, qui fournit de précieux renseignements sur le contexte d'origine de cette mention. À ces anciens exégètes de Platon tenants d'une lecture littérale, Théophraste oppose en effet Porphyre et Jamblique qui, rompant avec leurs prédécesseurs, défendirent une interprétation purement métaphorique de la métempsycose :

> Porphyre et Jamblique cependant, qui vinrent après eux, l'un polymathe l'autre divinement inspiré, méprisèrent en raison de leur sagesse leurs prédécesseurs et rougirent d'embarras devant l'âne, le loup et l'épervier de Platon, observant qu'autre est l'essence de l'âme rationnelle, autre celle de l'irrationnelle, et qu'elles ne sont pas interchangeables, mais que ces essences demeurent telles qu'elles étaient à l'origine : car la rationalité n'est pas pour l'âme un accident qui puisse changer, mais une différence fermement établie de l'essence, et qu'il est totalement impossible enfin que le rationnel se change en essence irrationnelle, à moins de prétendre que l'essence irrationnelle puisse dépouiller la raison de sa nature. Quand ils furent parvenus assez tard à ces réflexions, ils firent fi des animaux irrationnels, et, changeant de doctrine, ils affirmèrent que l'homme revit, non dans un âne, mais dans un homme asinin, non dans un lion, mais dans un homme léonin ; car, disent-ils, ce n'est pas la nature mais la figure des corps qu'ils échangent, comme, au théâtre, les acteurs tragiques jouent tantôt Alcméon et tantôt Oreste[4].

1. Plotin, *Ennéades*, I 1, 11.9-15. Sur Harpocration, voir J. Dillon, « Harpocration's Commentary on Plato : Fragments of a Middle Platonic Commentary », *California Studies in Classical Antiquity* 4, 1971, p. 125-146 ; J. Whittaker, « Harpocration and Serenus in a Paris manuscript », *Scriptorium* 33, 1979, p. 59-62 et A. Gioè (a cura di), *Filosofi medioplatonici del II secolo D.C. Testimonianze e Frammenti : Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Naples, 2002, p. 435-485.

2. Voir Enea di Gaza, *Teofrasto*, p. 117 et Gioè, *Filosofici medioplatonici del II secolo D.C*, p. 478.

3. Voir la note de Sebastian Gertz dans Aeneas of Gaza, *Theophrastus*, p. 58, n. 47 : « There is some uncertainty about the identity of the Boethus in question here. Possible candidates are Boethus the Stoic philosopher, or Boethus the Peripatetic, who are both from Sidon. Boethus the Peripatetic is often thought to be identical with the Boethus to whom Porphyry's treatise *On the Soul* is adressed, which would link him in some way with a prominent Platonic author ».

4. Énée de Gaza, *Théophraste*, 12.11-25 Colonna.

Énée identifie ici les positions de Porphyre et de Jamblique[1], quoique l'interprétation de Porphyre sur la métempsycose soit difficile à reconstruire dans son détail[2], dans la mesure où elle pourrait refléter l'hésitation, précédemment mentionnée, que l'on trouve chez Plotin[3]. Cette deuxième interprétation suscite les sarcasmes d'Euxitheos et d'Égyptos[4], auxquels Théophraste réplique en mentionnant une troisième lecture, celle de Syrianus et de Proclus :

> Mais ni Syrianus ni Proclus ne les suivirent : car ils ont découvert une nouvelle lecture qui leur est propre. — Quelle est-elle, Théophraste ? — Ils ne changent pas l'âme voleuse en épervier, car il est irrationnel de penser que l'âme rationnelle puisse être transportée dans une créature irrationnelle ; ils ne l'envoient pas non plus dans un homme-épervier, car il serait absurde que la punition devienne la cause de la convoitise, mais ils disent que l'épervier a sa propre âme irrationnelle, et que l'âme humaine a été attachée à elle, demeure avec elle, et vole avec elle, et c'est là une sorte de châtiment[5].

Syrianus et Proclus, refusant l'alternative entre une lecture littéraliste et une lecture métaphorique de la métempsycose, défendent ainsi l'idée d'un « entrelacement » entre l'âme rationnelle et un corps de bête irrationnelle[6], fondé sur une σχέσις particulière. Cette solution permet de maintenir l'idée d'une immutabilité de l'âme rationnelle tout en évitant les difficultés d'une interprétation purement métaphorique du texte de Platon.

La qualité de la doxographie rapportée par Énée confirme que ce dernier avait une bonne connaissance de la tradition platonicienne. À qui l'a-t-il empruntée ? La comparaison avec quelques textes néoplatoniciens consacrés à la métempsycose permet d'en préciser l'origine. On trouve ainsi dans un cours de Damascius consacré au *Phédon*, préservé dans la seconde partie du *Marcianus graecus* 196 Z[7], une typologie des interprétations de la métempsycose identique à celle d'Énée, à ceci près qu'elle est anonyme :

1. Pour l'opinion de Jamblique sur la métempsycose, voir Némésius d'Emèse, *De la nature de l'homme*, 35.7-17 Morani.
2. A. Smith, « Did Porphyry Reject the Transmigration of Human Souls into Animals ? », *Rheinisches Museum für Philologie* 127, 1984, p. 276-284 ; C. Helmig, « Plutarch of Chaeronea and Porphyry on Transmigration — Who is the Author of Stobaeus I. 445.14-448.3 (W.-H.) ? », *The Classical Quarterly* 58, 2008, p. 250-255.
3. R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, Londres / Ithaca (NY), 1993, p. 190-191 ; cf. Aeneus of Gaza, *Theophrastus*, p. 59, n. 50.
4. Énée de Gaza, *Théophraste*, 13.1-14.5 Colonna.
5. Énée de Gaza, *Théophraste*, 14.6-17 Colonna.
6. Hermias, *In Phaedr*. 170.16-19 Couvreur : Ὅτι ἡ ἀνθρώπου ψυχὴ οὐκ εἰσδύεται εἰς τὸ θήρειον σῶμα πολλάκις εἴρηται ἡμῖν· ἀλλ' ὅτι τῇ ἀλόγῳ ψυχῇ τοῦ θηρίου συνεπιπλέκεται ἡ λογικὴ ἡ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ οὕτως μετ' αὐτοῦ τοῦ θηρίου δοκεῖ ἓν ζῷον συμπληροῦν.
7. Sur ce manuscrit et sa composition, voir *infra*, p. 377-378.

[1] Les platoniciens plus anciens interprètent la métempsycose en d'autres espèces par l'argument de la complétion (οἱ μὲν παλαιότεροι Πλατωνικοὶ κατὰ συμπλήρωσιν ἐξηγοῦνται) ; mais les interprètes plus exacts (οἱ ἀκριβέστεροι) leur opposent beaucoup de raisons, la preuve la plus importante étant qu'il n'a pas parlé ainsi lorsqu'il disait que certains «parviennent à la forme des dieux» : de même qu'ils ne complètent pas les dieux, de même ceux-ci ne complètent pas les autres animaux. [2] D'autres disent que les hommes prennent métaphoriquement la forme de leurs caractères — «ânes» voulant dire «asinins», «dieux» «divins» et de même pour les autres espèces. Ils sont cependant réfutés puisqu'il dit que la métempsycose en d'autres espèces se fait selon l'habitus et la pratique de la vie d'une existence humaine en changeant les asinins en ânes, les divins en dieux, à l'inverse de ce que ceux-là prétendent. [3] D'autres, en troisième lieu, disent qu'il s'agit d'une association avec les animaux irrationnels qui se produit de l'extérieur (τρίτοι δὲ οἱ κατὰ ἐπακολούθησιν τὴν σὺν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ἔξωθεν γιγνομένην). Leur opinion est renforcée par le fait que le semblable recherche la compagnie du semblable et parce que les expressions «rejoindre les dieux» et «passer son temps avec les dieux» qui avaient été formulées auparavant, ont clairement ce sens. Et si «ils sont contraints à errer autour des tombeaux» du fait de la justice, pourquoi ne le font-ils pas également autour des animaux irrationnels puisque, même s'ils sont différents des hommes, ils sont cependant plus beaux que les cadavres ?[1]

Les trois classes d'interprètes présentées ici par Damascius sont rigoureusement identiques à celles que l'on trouve dans le *Théophraste* d'Énée de Gaza, et l'on constate que Damascius lui-même adopte la troisième interprétation, avancée par Syrianus et Proclus. L'étroite proximité entre les deux doxographies avait jadis conduit Westerink à faire l'hypothèse d'une source commune, qu'il identifiait à un commentaire de Proclus au *Phédon* ou au *Phèdre*[2]. Il apparaît aujourd'hui possible de progresser dans l'examen de cette question. Dans ses commentaires de Platon, Damascius adopte en effet une méthode particulière, dont Westerink a dégagé les traits essentiels : « en chaque cas, dans le *Parménide*, le *Phédon*, le *Philèbe*, et aussi, semble-t-il, dans le commentaire perdu sur l'*Alcibiade*, il prend pour point de départ le commentaire de Proclus, et il se contente de le résumer et d'y ajouter des suppléments et des critiques, critiques détaillées qui ne laissent rien échapper (...). Cependant, dans la composition et dans la position des problèmes, l'initiative est laissée partout à Proclus »[3]. Si l'on suppose que Damascius s'est conformé à sa

1. Damascius, *In Phaed.* I, § 355, p. 191-192 Westerink.
2. L. G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Volume II : Damascius*, Amsterdam / Oxford / New York, 1977, p. 191-192.
3. L. G. Westerink, « Damascius, commentateur de Platon », dans *Le néoplatonisme. Royaumont 9–13 juin 1969*, Paris, 1971, p. 253-260, p. 253-254.

méthode exégétique habituelle, il a donc dû emprunter au commentaire de Proclus sa doxographie anonyme ; celle d'Énée, en revanche, est à la fois plus développée et plus précise. Par conséquent, de deux choses l'une : ou bien Damascius et Énée ont puisé à une même source, abrégée par Damascius, ou bien Énée s'est fondé sur une source plus détaillée, dont le commentaire de Proclus au *Phédon* fournissait une version déjà résumée, fidèlement recopiée par Damascius. Une remarque incidente dans le commentaire de Proclus au *Timée* confirme cette seconde éventualité. Commentant le lemme 42c2-4, consacré à la transmigration des âmes malicieuses dans le corps de bêtes, Proclus écrit :

> En quel sens il est parlé ici de la descente des âmes dans des bêtes brutes est usuellement une question disputée. [2] Les uns (οἳ μέν) estiment que les prétendues vies dans des corps de bêtes sont simplement les ressemblances qu'ont certains hommes avec les bêtes — car il n'est pas possible qu'une substance douée de raison devienne jamais l'âme d'une bête —, [1] les autres (οἳ δέ) accordent sans plus que même cette âme humaine entre dans les bêtes brutes : car les âmes sont toutes spécifiquement les mêmes, en sorte qu'elles peuvent devenir aussi loups, léopards et poumons marins. [3] Cependant la vraie explication (ὁ δὲ ἀληθὴς λόγος) est celle-ci. Platon dit sans doute que l'âme humaine entre dans des bêtes, mais des bêtes qui ont leur propre vie, et par là-dessus ont l'âme qui est entrée en eux, qui ont cette âme comme véhiculée sur la vie et liée à la vie par la communauté d'affect qu'il y a entre elles[1].

On reconnaît là une troisième version, elle aussi anonyme, de la doxographie exposée par Damascius et Énée. Proclus précise alors :

> Ceci, nous l'avons longuement montré dans les *Leçons sur le Phèdre*, et que c'est là le seul mode de l'insertion des âmes. Quoiqu'il en soit, s'il y a lieu de rappeler aussi que cette doctrine est bien celle de Platon, il faut alléguer le fait que, dans la *République*, il dit que l'âme de Thersite «se revêt d'un singe», mais non d'un corps de singe, que dans le *Phèdre*, il dit que l'âme descend dans une vie de bête, mais non dans un corps de bête — car toute vie implique la présence d'une âme propre — et qu'ici il dit que l'âme «passe dans une nature de bête» : car la nature de bête n'est pas le corps d'une bête, mais la vie de la bête. Mais cela, comme je l'ai dit, il faut aller le chercher dans mon commentaire sur le *Phèdre*[2].

Par deux fois, Proclus renvoie donc pour plus d'explications à son commentaire sur le *Phèdre*, dans lequel il s'était longuement étendu sur la question de la métempsycose. L'un des lieux classiques de la doctrine platonicienne de la métempsycose se trouve en effet au cœur de la « palinodie » de Socrate, dans laquelle il évoque le « décret d'Adrastée » décrivant la destinée des âmes[3]. On peut donc d'ores et déjà faire

1. Proclus, *In Tim.* III, 294.22-295.3, trad. Festugière.
2. Proclus, *In Tim.* III, 295.3-295.14, trad. Festugière.
3. Platon, *Phèdre*, 248c3-249b7.

l'hypothèse que ce commentaire de Proclus constituait la source directe de la version longue de la doxographie transmise par Énée de Gaza. Un premier indice pourrait aller en ce sens : le rapport étroit que le dialogue du sophiste chrétien entretient avec le *Phèdre*, puisqu'il s'ouvre et se referme sur des imitations très conscientes de celui-ci, infléchies dans un sens chrétien[1]. La confirmation définitive de cette hypothèse est toutefois fournie par l'examen des vestiges du commentaire de Proclus sur la Palinodie du *Phèdre*, préservés dans les folios 145v-148 du *Parisinus graecus* 1918[2]. Le premier extrait conservé de ce commentaire perdu contient ainsi une version de la doxographie sur la métempsycose qui, quoique mutilée par la transmission, se révèle ici d'une importance capitale. Tout comme Énée de Gaza, elle mentionne en effet la position littéraliste adoptée par Harpocration et son rejet par Proclus :

> [1] Qu'Harpocration, l'exégète de Platon, auquel le géomètre Sérénus avait l'habitude de s'en remettre pour ce qui est de la pensée platonicienne, pensait que Platon disait que les âmes des hommes se changent en des âmes de bêtes par le fait qu'elles suivent les animaux bestiaux, du fait qu'elles ont été punies. [3] Mais Proclus n'est pas de cet avis[3].

Même si l'extrait du *Paris. gr.* 1918 passe sous silence l'interprétation métaphorique [2] en se contentant d'opposer Proclus [3] à Harpocration [1] sur la question de la métempsycose, il n'en demeure pas moins que cette mention conjointe des deux interprètes établit un point de contact très solide entre le *Théophraste* et le commentaire de Proclus à la Palinodie du *Phèdre*. Rassemblons les différentes versions de cette doxographie dans le tableau suivant :

	Énée de Gaza *Théophraste*	Damascius *Phédon*	Proclus *Timée*	Proclus *Phèdre*
[**1**]	Οἱ παλαιοὶ μυσταγωγοί Plotin Harpocration *Boéthos* Numénius	Οἱ μὲν παλαιότεροι Πλατωνικοί	οἳ δέ	 Harpocration Sérénus (?)
[**2**]	 Porphyre	Οἱ δὲ κατὰ μεταφοράν	οἳ μέν	

1. Voir *supra* p. 363, n. 3 pour le prologue ; la prière chrétienne qui clôt le dialogue (68.10-22 Colonna) est quant à elle un écho de *Phèdre*, 279b7-c7. Les deux ouvrages se terminent sur le même mot : ἴωμεν.

2. M. Rashed, « Proclus, commentaire perdu sur la Palinodie du *Phèdre* : vestiges byzantins », dans M. Rashed, *L'Héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité*. Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, 2016, p. 473-561.

3. Rashed, « Proclus, commentaire perdu sur la Palinodie », p. 475 ; trad. p. 483.

[3]	Jamblique Syrianus Proclus	Οἱ κατὰ ἐπακολούθησιν [= οἱ ἀκριβέστεροι]	ὁ δὲ ἀληθὴς λόγος	Proclus

La comparaison de ces quatre versions est instructive à plus d'un titre. Le parallélisme entre le commentaire de Damascius au *Phédon* et celui de Proclus au *Timée*, assorti de la précision de ce dernier renvoyant pour la discussion complète de cette question à son commentaire au *Phèdre*, confirme que, conformément à sa méthode habituelle, Damascius a bien emprunté sa doxographie au commentaire perdu de Proclus sur le *Phédon*. Dans cet ouvrage, Proclus devait en effet se contenter d'une présentation schématique et anonyme de la doxographie qu'il avait longuement exposée dans son commentaire au *Phèdre*. Au témoignage de Marinus, Proclus avait rédigé son commentaire sur le *Timée* alors qu'il n'avait que vingt-sept ans[1]. Comme le suggèrent les renvois répétés à cet ouvrage, son commentaire sur le *Phèdre* devait être antérieur : il s'agissait donc une œuvre de jeunesse[2], encore relativement scolaire, qui devait largement puiser à l'enseignement de Syrianus[3] et à la tradition platonicienne antérieure. La référence, non seulement à Harpocration, mais également à Sérénus d'Antinoë et à ce Boéthos, quel qu'il soit, confirme que le texte original de Proclus devait contenir une doxographie extrêmement érudite rapportant la position adoptée sur la question de la métempsycose par un certain nombre d'exégètes aujourd'hui méconnus : c'est à cette œuvre qu'a directement puisé Énée de Gaza, dont il offre sans doute, en l'état actuel des sources, le meilleur témoignage.

Faut-il cependant attribuer à Proclus lui-même l'origine de cette riche doxographie ? C'est peu probable. Le commentaire de Proclus sur la Palinodie du *Phèdre* constituait en effet l'aboutissement d'une longue chaîne de transmission, dont on peut reconstituer les principaux

1. Marinus, *Vie de Proclus* 13.10-17, trad. Saffrey-Segonds : « Proclus, donc, à force de veilles et de zèle de jour comme de nuit, mettait au net sous forme résumée et en usant de critique les leçons qu'il avait entendues, et fit en peu de temps de si grands progrès qu'à l'âge de vingt-sept ans il avait composé bon nombre d'ouvrages, et en particulier le *Commentaire sur le Timée*, qui est véritablement élégant et rempli de science ».

2. Rashed, « Proclus, commentaire perdu sur la Palinodie », p. 548.

3. Hermias, *In Phaedr*. 92.6-10 Couvreur mentionne d'ailleurs une question soulevée par Proclus pendant le cours de Syrianus, qui concerne précisément le début de la Palinodie (244A8-245C1) : Ἠπόρησεν ὁ ἑταῖρος Πρόκλος πῶς, εἰ ἐκ διαιρέσεως λαμβάνονται αἱ μανίαι, δυνατὸν ἄλλην εἶναι παρὰ ταύτας. Πρὸς ὃ εἶπεν ὁ φιλόσοφος ὅτι, εἰ καὶ ἐκ διαιρέσεως λαμβάνονται, οὐδὲν κωλύει, μᾶλλον δὲ καὶ ἀναγκαῖον, ἕκαστον αὐτῶν ὑπὸ πολλῶν κεῖσθαι θεῶν, κατ' ἄλλας μέντοι καὶ ἄλλας ἐπιβολάς.

maillons. Dans son commentaire à la *République*, Proclus fait remonter à Théodore d'Asiné l'interprétation de la métempsycose qu'il partage avec son maître Syrianus[1]. On sait peu de choses sur cet « esprit très estimé par Proclus en raison des progrès immenses qu'il avait fait faire à l'exégèse néoplatonicienne des hypothèses du *Parménide* »[2], qui fut successivement l'élève de Porphyre puis de Jamblique. Deux titres de son œuvre, entièrement disparue, nous sont cependant parvenus : un Περὶ ὀνομάτων cité justement par Proclus[3] et un traité psychologique mentionné par Némésius d'Emèse[4] sous le titre Ὅτι ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἴδη ἐστίν. Ce dernier, selon le Père Saffrey, « était peut-être un écrit de polémique avec Jamblique sur la question de la transmigration des âmes »[5]. L'hypothèse selon laquelle Proclus se serait à son tour fondé sur ce traité pour rédiger sa notice détaillée sur la métempsycose expliquerait à la fois l'importance très prégnante de Jamblique dans les vestiges de son commentaire sur la Palinodie[6], et la richesse de la documentation concernant les interprétations antérieures à Porphyre, qui, par la double médiation de Jamblique et de Théodore, remonterait en dernière instance à l'érudition de celui-ci[7]. C'est, du moins, ce

1. Proclus, *In Rem.* II.309.28-310.8 : Λέγωμεν δ' οὖν ὅτι πάντως μὲν κατὰ τὴν Πλάτωνος ψῆφον μετιέναι τὴν ψυχὴν εἰς ἄλογα ζῷα διὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς ζωῆς καὶ ἡμεῖς φαμεν, ἀλλ' οὐκ ἐνοικίζεσθαι τοῖς σώμασιν αὐτῶν (αἱ γὰρ φυσικαὶ διοργανώσεις μάχονται πρὸς τὴν τοιαύτην κατάταξιν), ἐν σχέσει δὲ μόνῃ τῆς ζωῆς συνδεῖσθαι πρὸς τὴν ἐκείνων ψυχὴν τὸ οἰκεῖον σῶμα ψυχώσασαν, οὐδὲν τῆς ἀνθρωπίνης προσδεομένην· τοῦτο γὰρ καὶ ὁ Ἀσιναῖος Θεόδωρος αὐτὸς πρῶτος ἐπιβάλλων καὶ ἡμᾶς ἀνέπεισε φρονεῖν τε καὶ γράφειν· συνάπτειν δὲ ἑκάστην τὸ πρόχειρον πάθος συνεφελκυσάμενον τὸ τῆς ψυχῆς κύτος εἰς τὴν ἑαυτοῦ ζωὴν καὶ ὁρμήν.

2. H. D. Saffrey, « Le "philosophe de Rhodes" est-il Théodore d'Asiné ? Sur un point obscur de l'exégèse néoplatonicienne du *Parménide* », dans E. Lucchesi et H. D. Saffrey (eds.), *Mémorial A. J. Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Genève, 1984 p. 65-76, repris dans H. D. Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 2000, p. 101-117, p. 117 ; voir également H. D. Saffrey, « Encore Théodore d'Asiné sur le *Parménide* », dans L. Jerphagnon, J. Lagrée et D. Delattre (eds.), *Ainsi parlaient les Anciens. In honorem Jean-Paul Dumont*, Villeneuve d'Ascq, 1994, p. 283-289, repris dans Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin*, p. 119-124.

3. Proclus, *Théologie platonicienne*, IV, 23, 68.17-18 Saffrey-Westerink.

4. Némésius d'Emèse, *De natura hominis* 35.5-6 Morani.

5. H. D. Saffrey, « Théodore d'Asiné », *Dictionnaire des philosophes antiques*, VI, Paris, 2016, p. 926-928, p. 926.

6. Rashed, « Proclus, commentaire perdu sur la Palinodie », p. 540 et p. 548, n. 1.

7. Si l'on accepte cette reconstruction, selon laquelle le matériau doxographique antérieur à Porphyre remonte à celui-ci, il en résulte que l'époque où vécut Sérénus d'Antinoë doit nécessairement être située entre Harpocration et Porphyre. Je me permets de renvoyer sur la chronologie de Sérénus à Th. Auffret, « Sérénus d'Antinoë dans la tradition gréco-arabe des *Coniques* », *Arabic Sciences and Philosophy* 24, 2014, p. 181-209 ; je compte d'autre part revenir dans un prochain numéro d'*Arabic Sciences and Philosophy* sur la nouvelle édition de Sérénus, *La section du cylindre. La section du cône*. Texte introduit et établi par M. Decorps-Foulquier, traduit par M. Federspiel (†) avec la collaboration de K. Nikolantonakis, Paris, 2019.

que suggère la structure de cette doxographie. S'agissait-il de son *Sur l'âme contre Boéthos* ? Rien ne permet de l'affirmer avec certitude. Il est en tout cas curieux de remarquer que les paragraphes 13 et 14 des vestiges du commentaire de Proclus à la Palinodie rapportent une critique, due à Porphyre, de péripatéticiens ayant « confondu l'animation du corps (ce qu'ils appellent *entéléchie*, et qui n'est qu'*empsychie*) avec son âme »[1] : il y a là, sans aucun doute, la marque de la doctrine qualitative de l'âme défendue par Boéthos de Sidon[2].

Cette question nous reconduit au problème de l'identité du Boéthos mentionné par Énée. S'agit-il du péripatéticien de Sidon ? Telle était du moins l'opinion de Westerink[3]. Plusieurs arguments peuvent être avancés à l'appui de cette hypothèse. On sait en effet désormais le rôle décisif joué par Porphyre dans la transmission des fragments du péripatéticien[4] : il ne serait donc pas inenvisageable qu'il s'agisse là encore de celui-ci, d'autant plus si la source d'Énée est bien le *Contre Boéthos* de Porphyre. D'autre part, Franco Trabattoni a montré que le fr. 48 critiquait la règle qui commande le troisième argument du *Phédon*, fondée sur l'affinité de l'âme avec le divin. Le fr. 47 montre quant à lui que Boéthos s'était attaqué à la dernière preuve du dialogue, qui prétend déduire du caractère ἀθάνατον de l'âme son indestructibilité absolue (ἀνώλεθρον). Or, on ne peut manquer d'être frappé par le fait qu'un Boéthos soit de nouveau mentionné chez Énée de Gaza dans ce même contexte d'interprétation du *Phédon*. Lorsqu'Énée veut illustrer l'interprétation littéraliste des anciens lecteurs de Platon, il le fait du moins par une référence immédiate à ce dialogue : « en tout cas », écrit-il, « Plotin et Harpocration, assurément aussi Boéthos et Numénius, recueillent un épervier et transmettent un épervier, et font du loup un loup et de l'âne un âne »[5]. L'épervier, le loup et l'âne sont trois animaux explicitement mentionnés par Socrate lorsqu'il évoque la métempsycose dans le *Phédon* :

> « Exemple : ceux dont gloutonneries, impudicités, beuveries ont été l'exercice, ceux qui n'ont pas fait preuve de retenue, c'est dans des formes d'*ânes* ou de pareilles bêtes, que tout naturellement s'enfoncent leurs âmes. Ne penses-tu pas ? — Parfaitement ! C'est tout naturel en effet. — Quant à ceux pour qui injustices, tyrannies, rapines sont ce qui a le plus de prix, ce sera dans des formes de *loups*, de faucons, d'*éperviers*. »[6]

1. Rashed, « Proclus, commentaire perdu sur la Palinodie », p. 518.
2. Trabattoni, « Chapitre VII. Boéthos de Sidon et l'immortalité de l'âme dans le *Phédon* », p. 351-352.
3. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Volume II : Damascius*, p. 192 : « Boethus (a Peripatetic, who at best could have *cited* the doctrine in this form) ».
4. Voir *supra*, p. 10-15, p. 21.
5. Énée de Gaza, *Théophraste*, 12.5-8 Colonna.
6. Platon, *Phédon*, 81E5-82A4, trad. L. Robin très légèrement modifiée.

On pourrait donc raisonnablement supposer que c'est à l'occasion de la discussion du passage 80E3–82C1 du *Phédon* que Boéthos avait également exposé sa lecture littéraliste de la métempsycose. Dans cette hypothèse, Boéthos ne ferait ici qu'interpréter, de manière somme toute banale, la position de Platon sur la question.

Il n'en demeure pas moins que cette mention de Boéthos parmi les anciens exégètes de Platon, aux côtés de Plotin, de Numénius et d'Harpocration, ne peut manquer d'étonner. Comment expliquer qu'un péripatéticien du premier siècle avant notre ère soit mentionné de concert avec des platoniciens postérieurs de plusieurs siècles ? La reconstitution de la version de la doxographie que l'on trouvait chez Proclus, source d'Énée, montre en outre que les παλαιοὶ μυσταγωγοί d'Énée désignent en réalité οἱ παλαιότεροι Πλατωνικοί. Or, il paraît inconcevable que le péripatéticien de Sidon ait jamais pu être compté au rang de ces « platoniciens plus anciens ». Enfin, il convient de souligner que, tandis que les deux fragments précédemment analysés par Franco Trabattoni apparaissent éminemment critiques envers l'argumentation du *Phédon*, celui-ci se contente de rapporter une interprétation classique et, pour ainsi dire, « neutre » de la métempsycose — en tout cas partagée par tous les platoniciens antérieurs à Porphyre. Le contexte dans lequel Boéthos est ici mentionné semble donc difficilement compatible avec l'hypothèse de Westerink, en dépit des considérations qui pourraient sembler venir l'appuyer, mais également avec l'éventualité qu'il puisse s'agir du stoïcien. Tout paraît indiquer, au contraire, qu'il s'agit d'un platonicien des premiers siècles de notre ère[1]. Or, Photius a conservé la trace d'un travail lexicographique sur Platon dû à un certain Boéthos. Dans le τεῦχος qui contenait le *Lexique* de Timée, il a en effet trouvé deux ouvrages de cet auteur :

> Lu dans le même volume, un recueil d'expressions platoniciennes de Boéthos, organisé alphabétiquement, beaucoup plus utile que le recueil de Timée. Il adresse la compilation à un certain Mélantas. Relié avec lui il y avait aussi un autre essai, dédié à Athénagoras, qu'il intitule *À propos des expressions difficiles chez Platon*. Si l'on mettait ensemble les expressions discutées dans ces traités et qu'on y intercalait aussi celles recueillies par Timée, on produirait une aide bien adaptée à ceux qui veulent lire Platon[2].

Les spécialistes ont identifié cinq autres textes évoquant ce Boéthos lexicographe[3]. Une importante mention se trouve dans le *Lexique*

1. A. Gioè, « Marginalia Medioplatonica », *La Parola del Passato* 54, 1999, p. 201-208, p. 202-204 (« Boeto in Enea di Gaza »).

2. Photius, *Bibliothèque*, cod. 154-155, 100a14-24.

3. Les vestiges de ces lexiques ont été rassemblés et commentés dans A. R. Dyck, « Notes on Platonic Lexicography in Antiquity », *Harvard Studies in Classical Philology* 89, 1985, p. 75-88, p. 75-84.

d'Hésychius[1] : évoquant l'interprétation d'un lemme de la *République* (IX, 580A9) ἐν τοῖς περὶ Πλάτωνος, elle suggère que l'activité exégétique de Boéthos ne s'était probablement pas cantonnée à l'étude simplement lexicale du texte de Platon[2]. Cette activité exégétique pourrait justement être rapprochée de celle d'Harpocration, qui avait écrit un ὑπόμνημα εἰς Πλάτωνα en vingt-quatre livres, mais également deux Λέξεις Πλάτωνος[3]. À ce titre, la mention conjointe de ces deux noms dans le passage d'Énée de Gaza mérite d'être prise en considération. Les quatre autres références connues à Boéthos sont également tirées de lexiques anciens, dont celui du pseudo-Didyme[4]. Ce dernier écrit :

> ἦ δ' ὅς, comme dit Boéthos le philosophe stoïcien, signifie «il a dit».

Cette identification entre le lexicographe et le stoïcien résulte cependant très certainement d'une confusion ancienne[5]. On constate combien la documentation jusqu'ici utilisée ne permet guère de tirer de conclusion assurée concernant l'identité de ce Boéthos, ni de préciser le lieu ou l'époque où il vécut[6] : rien, en particulier, ne permet d'affirmer qu'il vécut avant Diogénianos d'Héraclée, le contemporain d'Hadrien[7]. Son rattachement à une école platonicienne précise demeure également, en l'état, l'objet de simples conjectures malgré le rapprochement suggestif avec l'activité d'Harpocration. Les doxographes syriaques avaient pourtant conservé des traces de son activité de commentateur de Platon, qui permettent d'en préciser la chronologie. Un traité de

1. Hésychius, *Lexicon*, δ 1201.

2. En dépit des doutes émis par Dyck, « Notes on Platonic Lexicography in Antiquity », p. 81 et M. Bonelli, « La lessicografia filosofica nell'antichità », *Elenchos* 18, 1997, p. 29-56, p. 40.

3. Voir le texte de la Suda, Lex. s.v. Ἁρποκρατίων, Ἀργεῖος, 4011, I, p. 366, 27-29 Adler cité dans Gioè, *Filosofi Medioplatonici del II Secolo D.C.*, p. 437 ainsi que Gioè, « Marginalia Medioplatonica », p. 203.

4. Il s'agit des fragments F1 et F3-5 dans Dyck, « Notes on Platonic Lexicography in Antiquity », p. 78-79.

5. A. Nauck, « Bericht über E. Miller's *Mélanges de littérature Grecque contenant un grand nombre de textes inédits* », dans *Mélanges gréco-romains tirés du Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint Pétersbourg III, livraison 1*, Saint Pétersbourg, 1869, p. 103-185, p. 163.

6. J. Barnes, « Introduction », dans M. Bonelli, *Timée le Sophiste : Lexique platonicien*, Leiden / Boston, 2007, p. 1-124, p. 37-42.

7. M.-L. Lakmann, *Platonici minores : 1. Jh.v.Chr.-2. Jh.n.Chr. Prosopographie. Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung*, Leiden, 2017, p. 85-87 laisse ainsi sa période d'activité incertaine : « (1./2. Jh. n. Chr. ?) » (p. 85). Voir également H. Dörrie †, M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen — System — Entwicklung. Band 3 : Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1993, p. 230 : « Der erste Autor, von dem wir wissen, dass er ein Platon-Lexikon geschrieben hat, ist ein Mann namens Boethos, über dessen Identität und Lebenszeit nichts Sicheres bekannt ist ».

Bar Hebraeus, connu sous le titre du *Candélabre des sanctuaires*, a en effet été édité et traduit en français en 1930 dans le vingt-deuxième tome de la *Patrologie orientale*. Au début de la « deuxième base » de l'ouvrage, Bar Hebraeus expose une doxographie portant sur les premiers principes et la matière qui résume un texte, d'origine porphyrienne, dont le ms. 27 de la bibliothèque du Dayr al-Suryān, datant du IX^e siècle, offre une version plus détaillée[1]. Cette version longue est encore aujourd'hui inédite, mais le texte de Bar Hebraeus suffit à notre propos. Après avoir indiqué que, selon Atticus, Platon posait quatre principes, Bar Hebraeus précise :

> Dans le livre de Timée, Platon dit qu'il y en a trois : l'être, le réceptacle et le devenir, triple triade, avant que fussent les cieux. Il nomme être, Dieu et l'Idée ; réceptacle, la matière ; devenir, le mouvement, c'est-à-dire l'âme. Dans un autre passage, il parle de deux principes unissant Dieu et l'idée, la matière et le mouvement. Sévère, que Plotin a suivi et Boëce auquel se rattachait Longin, maître de Porphyre, traitent beaucoup ce sujet : des opinions de Platon. Mais pour ne point allonger le discours, nous les laissons[2].

Contrairement à ce que pourrait éventuellement suggérer la traduction française, le rapport de Plotin à Sévère et celui de Longin à Boéthos est en réalité exprimé en syriaque par le même verbe *nqef*, utilisé pour traduire le grec ἀκολουθεῖν et ses composés[3] — la langue syriaque ne rendant pas systématiquement les nuances qui, en grec, accompagnent la modification d'un verbe par l'ajout d'un préfixe. Nul doute que ce terme traduise ici le grec κατακολουθεῖν, qui signifie dans ce contexte « se réclamer de » — l'auteur désignant par là le fait de suivre une autorité que l'on n'a pas directement connue[4]. D'après ce texte porphyrien, Plotin est donc « sévérien » et Longin « boéthien ». Cette filiation doctrinale n'est pas celle qui unit directement un maître à son disciple, comme dans le cas de Longin et de Porphyre : le texte syriaque

1. Je dois la connaissance de ce texte à une conférence de Yury Arzhanov, « History of Greek Philosophy in Syriac Schools. The Newly Discovered Doxography in Ms. DS 27 », prononcée le 17 juin 2019 à Brown University lors du *Eight North American Syriac Symposium (June 16-19, 2019)*, sur laquelle Alexandra Michalewski, que je remercie, a attiré mon attention (voir la conférence en ligne : `https://www.youtube.com/watch?v=Certv1bF9fY`). Le texte de Bar Hebraeus suffit en lui-même à disqualifier l'hypothèse Boéthos de Sidon et à identifier l'auteur à Boéthos le lexicographe ; la publication de la version longue du texte résumé par Bar Hebraeus nous renseignera sans doute davantage dans l'avenir sur l'activité exégétique de Boéthos le lexicographe.

2. J. Bakos, «*Le Candélabre des sanctuaires* de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus. Edité et traduit en français par J. B.» dans R. Graffin et F. Nau, *Patrologia Orientalis. Tomus vicesimus secundus*, Paris, 1930, p. 489-628, p. 546-547 [58.11-59.5].

3. R. Payne-Smith, *Thesaurus syriacus*, Vol. 2, Oxford, 1901, p. 2457.

4. Voir par exemple Hermias, *In Phaedr*. 136.25 Couvreur : Ἡμεῖς οὖν οὕτω λέγομεν κατακολουθοῦντες Πλάτωνι καὶ τοῖς θεολόγοις.

exprime en effet cette relation par le terme *malfono*, qui traduit le grec ὁ διδάσκαλος[1]. Ce passage présente par ailleurs d'étroites affinités avec un extrait de la *Vie de Plotin* de Porphyre :

> Dans ses cours, [Plotin] se faisait lire les commentaires, par exemple de Sévérus, de Cronius, de Numénius, de Gaius ou d'Atticus, et parmi les péripatéticiens ceux d'Aspasius et d'Alexandre, d'Adraste et d'autres auteurs en fonction du sujet. Mais Plotin n'empruntait absolument rien à ces commentaires, il était au contraire personnel et indépendant dans sa réflexion théorique, apportant dans ses investigations l'esprit d'Ammonius. Il achevait rapidement et, après avoir donné en peu de mots le sens d'une théorie profonde, il se levait. Quand on lui lut, de Longin, le *Traité des principes* et l'*Amateur d'antiquité*, il dit : « Longin est assurément philologue, mais aucunement philosophe »[2].

Comme dans le passage préservé en syriaque, Porphyre inscrit Plotin dans la tradition de Sévère et l'oppose à Longin, « assurément philologue, mais aucunement philosophe ». Le texte de Bar Hebraeus permet de préciser le sens de ce mot de Plotin : la tradition philologique est celle de Boéthos, qui privilégie l'étude de la λέξις au détriment de celle de l'ἔννοια de Platon[3]. L'étroite proximité entre les trois listes porphyriennes permet donc de conclure que le Boéthos mentionné par Énée de Gaza est un platonicien du deuxième siècle, dont l'activité exégétique ne s'était vraisemblablement pas limitée à la rédaction de lexiques.

L'étude de ce premier fragment conduit donc à rejeter l'éventualité que le Boéthos mentionné par Énée de Gaza soit le péripatéticien de Sidon. Elle montre combien la prudence s'impose en ces matières : il ne suffit pas qu'un texte porphyrien évoque le nom de Boéthos dans un contexte psychologique et phédonien pour qu'il s'agisse du péripatéticien — quand bien même ce dernier fut la cible du *Contre Boéthos* de Porphyre. Il ne s'ensuit pas, cependant, que l'ensemble des fragments psychologiques mentionnant le nom de Boéthos doivent être rejetés : l'analyse philosophique et doctrinale de Franco Trabattoni a en effet montré que les fragments 47 et 48 devaient assurément être rapportés à celui-ci ; il convient toutefois de s'armer d'une extrême précaution méthodologique avant de conclure à une telle attribution. Tournons-nous donc vers le second texte à discuter.

---

1. R. Payne-Smith, *Thesaurus syriacus*, Vol. 1, Oxford, 1879, p. 214. Cf. Suda *Lex.*, λ. 645 : Λογγῖνος, ὁ Κάσσιος, φιλόσοφος, διδάσκαλος Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου, πολυμαθὴς καὶ κριτικὸς γενόμενος.

2. Porphyre, *La Vie de Plotin*. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaires, notes complémentaires, bibliographie, Paris, 1992, 14.10-20, p. 156-157.

3. Voir les analyses de J. Pépin, « Philologos / Philosophos (VP 14.18-20) », dans *La Vie de Plotin*, p. 477-501, p. 494-497 sur le diagnostic de Proclus à propos de Longin.

§ 2. Boéthos critique de la division « platonicienne » de l'ΕΛΠΙΣ : fr. 49

Le second fragment à examiner provient d'un commentaire néoplatonicien au *Philèbe* transmis de manière anonyme dans le *Marcianus graecus* 196 Z, l'archétype de la tradition manuscrite du traité. Cet important *codex* appartient à un célèbre groupe de manuscrits copiés dans la seconde moitié du IXe siècle, connu sous le nom de « Collection philosophique »[1]. Entièrement rédigé par la même main, le « copiste III » de la collection[2], le manuscrit est toutefois constitué de deux parties bien distinctes dérivant de deux exemplaires différents[3] : la première (ff. 1-241v) contient les commentaires d'Olympiodore au *Gorgias*, à l'*Alcibiade* et au *Phédon* ; la seconde (ff. 242-337v) rapporte une série de notes scolaires sur le *Phédon*, suivies d'un commentaire du *Philèbe*. Le modèle de cette seconde partie était un exemplaire déjà endommagé, comme le montrent un certain nombre de blancs dus à la difficulté de le déchiffrer, ainsi que la perte de ses feuillets initiaux. Cette circonstance explique pourquoi la seconde partie de ce recueil néoplatonicien est transmise de manière anonyme. À la suite de Stallbaum, William Norvin l'attribuait également à Olympiodore[4], pour de fallacieuses raisons[5]. Il revient à

1. Ce n'est pas le lieu de revenir en détail sur cette collection identifiée pour la première fois par T. W. Allen, « A Group of Ninth-century Greek Manuscripts », *Journal of Philology* 21, 1893, p. 48-65 ; on consultera par exemple la synthèse de L. G. Westerink, *Damascius : Traité des premiers principes*, I, Paris, 1986, p. lxxiii-lxxx. Malgré la tentative de déconstruction de F. Ronconi, « La Collection philosophique : un fantôme historique », *Scriptorium* 67, 2013, p. 119-140, je reste pour ma part fermement convaincu de l'unité de cette collection (défendue par D. Marcotte, « La 'Collection philosophique' : historiographie et histoire des textes », *Scriptorium* 68, 2014, p. 145-165) dont la constitution est vraisemblablement liée à la réorganisation des études supérieures byzantines par Bardas : voir M. Rashed, « Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la "Collection philosophique" », *Studi Medievali*, 3e Série, 43, 2002, p. 693-717, repris dans Rashed, *L'héritage aristotélicien*, p. 973-1007 ainsi que M. Rashed, « Des autorités concurrentes ? L'enseignement de la philosophie médiévale entre néoplatonisme et aristotélisme », dans E. Vallet, S. Aube, Th. Kouamé (dir.), *Lumières de la Sagesse. Écoles médiévales d'Orient et d'Occident*, Paris, 2013, p. 321-327, p. 323.

2. L. Perria, « Scrittura e ornamentazione nei codici della 'collezione filosofica' », *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 28, 1991, p. 45-111, p. 91-93.

3. D. Harlfinger, *Die Textgeschichte der pseudo-aristotelischen Schrift Περὶ ἀτόμων γραμμῶν*, Amsterdam, 1971, p. 28-29.

4. W. Norvin, *Olympiodoros fra Alexandria og hans commentar til Platons Phaidon*, Copenhagen, 1915. Le commentaire avait été édité une première fois par Stallbaum en appendice de son édition du *Philèbe* (voir *Platonis Philebus. Recensuit prolegomenis et commentariis illustravit G. Stallbaum*, Lipsiae, 1820), sous un titre factice : Σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνος Φίληβον ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου.

5. J.-L. Heiberg, « Nyplatoniske Commentarer til Platons *Phaidon* », *Nordisk tidsskrift for filologi*, IV, 5, 1916, p. 15-21 et R. Beutler, « Olympiodoros der Jüngere »,

L. G. Westerink d'avoir définitivement établi qu'il s'agissait, en réalité, de la *reportatio* scolaire d'une série de cours prononcés par Damascius[1], que le disciple responsable de la rédaction du cours sur le *Philèbe* désigne comme « notre maître » (ὁ ἡμέτερος καθηγεμών).

Tout au long de son commentaire, Damascius se conforme à sa méthode exégétique habituelle, qui consiste à suivre de près le commentaire de Proclus tout en le soumettant à la critique[2]. Le cours suppose d'ailleurs si constamment l'ouvrage de Proclus qu'il est parfois bien difficile de déterminer si Damascius est en train de commenter le dialogue de Platon ou bien le commentaire qu'en avait donné ὁ ἐξηγητής[3]. Ce commentaire de Proclus est aujourd'hui perdu, tout comme sa monographie *Sur les trois monades*, consacrée à la triade beauté-vérité-proportion évoquée à la fin du dialogue (64A-65A). Il jouissait pourtant d'un grand prestige dans l'école, si l'on en croit l'anecdote rapportée par Damascius lui-même dans sa *Vie d'Isidore*[4] :

> [Marinus] avait hérité de l'école de Proclus et expliqué à Isidore le philosophe la logique d'Aristote : quand ce dernier vint pour la deuxième fois à Athènes, après la mort de leur maître commun[5], il lui montra un commentaire de grand volume, composé sur le *Philèbe* de Platon, en lui disant d'en prendre connaissance et de juger s'il fallait publier l'ouvrage. Après l'avoir lu soigneusement, il ne dissimula rien de ses impressions, sans pour autant prononcer aucune parole grossière, et se contenta simplement de dire que les commentaires du Maître sur le dialogue suffisaient. L'autre comprit et jeta l'ouvrage au feu sur le champ.

L'originalité de Damascius est à rechercher dans ses digressions critiques à l'égard du commentaire de Proclus, qui toujours demeure

Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, vol. XVIII-1, Stuttgart, 1939, col. 207-227.

1. L. G. Westerink, *Damascius. Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*, Amsterdam, 1959, p. XV-XX.

2. Voir *supra*, p. 367.

3. Voir par exemple Damascius, *In Phil.* 51.1-7 où ce dernier commente le terme très rare νεαροπρεπές, absent du texte de Platon mais en revanche prisé par Proclus : cf. G. van Riel, *Damascius : Commentaire sur le Philèbe de Platon*. Texte établi, traduit et annoté par G. v. R. en collaboration avec C. Macé et J. Follon (†), Paris, 2008, p. CLXXVII-CLXXIX et p. 17, n. 1. Pour un relevé des différentes références à Proclus dans le commentaire de Damascius, voir Westerink, *Damascius. Lectures on the Philebus*, « Index I : References », p. 122, *s.v.* Proclus.

4. *Damascii Vitae Isidori Reliquiae edidit adnotationibusque instruxit Clemens Zintzen*, Hildesheim, 1967, fr. 90, p. 67 = Suda, III 324, 16 s.v. Μαρῖνος, traduit par Stéphane Diebler, *Damascius — La vie du philosophe Isidore. Traduction*, p. 29.

5. Il s'agit, bien sûr, de Proclus : cf. H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, *Marinus : Proclus ou Sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté, Paris, 2001, p. XVIII-XIX.

l'horizon de l'ouvrage[1] ; pour le reste, c'est à ce dernier qu'il faut attribuer non seulement la « composition » et la « position des problèmes » du commentaire, mais également l'important matériau doxographique qu'il transmet[2]. C'est assurément le cas pour la mention de Boéthos, que l'on trouve évoqué à l'occasion du commentaire du lemme 32B9-C5 du *Philèbe*. Au début de la troisième partie de ce dialogue, qui s'apparente, selon Damascius, à une « démonstration élaborée de ce qui a déjà été démontré auparavant »[3], Socrate s'attache à distinguer deux espèces de plaisir et de douleur[4]. La première consiste respectivement dans la restauration et la dissolution de l'harmonie au sein du mixte vivant :

> En un mot, examine s'il te semble raisonnable de formuler cette règle : quand la forme vitale créée, comme je l'ai dit antérieurement, par l'union naturelle de l'illimité et de la limite, vient à se détruire, cette destruction est douleur ; mais, dès que la voie se retourne vers la restauration de l'essence propre, c'est ce retour même qui, chez tous les êtres, constitue le plaisir. — Soit : cela me semble vrai comme esquisse générale[5].

Socrate s'empresse cependant de préciser qu'à cette espèce s'oppose une seconde, qui comprend les plaisirs et les douleurs qui surviennent lorsque l'âme seule *anticipe* ces affections :

> Nous posons donc, comme première espèce du plaisir et de la douleur, celle qui naît dans l'une ou l'autre de ces circonstances ? — Entendu. — Pose maintenant dans l'âme même, par anticipation de telles affections, d'une part l'espoir qui devance la jouissance et qui est plaisant et réconfortant, d'autre part la prévision et la souffrance, qui est effrayante et douloureuse. — Voilà bien en effet une seconde espèce de plaisir et de douleur, l'affection qui naît par anticipation dans l'âme toute seule, indépendamment du corps[6].

---

1. Westerink, « Damascius, commentateur de Platon », p. 254 : « Même les réflexions les plus originales de Damascius, ces passages si remarquables où il paraît sur le point de percer la structure de toute la métaphysique ancienne pour aboutir à un idéalisme subjectif, ne sont que des digressions à propos d'un texte de Proclus, qui reste toujours le point de départ et le point d'arrivée ».

2. Westerink, *Damascius. Lectures on the Philebus*, p. XXI : « Damascius was primarily a metaphysician and to all appearances little interested in documentation. It is not rash, therefore, to suppose that for references to older works he relied entirely on Proclus ».

3. Damascius, *In Phil.* 140.2.

4. S. Delcomminette, *Le* Philèbe *de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden / Boston, 2006, p. 297-310.

5. Platon, *Philèbe*, 32A8-B5, trad. Diès modifiée : {ΣΩ.} Καὶ ἑνὶ λόγῳ σκόπει εἴ σοι μέτριος ὁ λόγος ὃς ἂν φῇ τὸ ἐκ τῆς ἀπείρου καὶ πέρατος κατὰ φύσιν ἔμψυχον γεγονὸς εἶδος, ὅπερ ἔλεγον ἐν τῷ πρόσθεν, ὅταν μὲν τοῦτο φθείρηται, τὴν μὲν φθορὰν λύπην εἶναι, τὴν δ' εἰς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ὁδόν, ταύτην δὲ αὖ πάλιν τὴν ἀναχώρησιν πάντων ἡδονήν. {ΠΡΩ.} Ἔστω· δοκεῖ γάρ μοι τύπον γέ τινα ἔχειν.

6. Platon, *Philèbe*, 32B6-C6, trad. Diès : {ΣΩ.} Τοῦτο μὲν τοίνυν ἓν εἶδος τιθώμεθα λύπης τε καὶ ἡδονῆς ἐν τούτοις τοῖς πάθεσιν ἑκατέροις ; {ΠΡΩ.} Κείσθω. {ΣΩ.} Τίθει τοίνυν

C'est le commentaire attaché à cette seconde espèce de plaisir et de douleur qui contient la mention de Boéthos (= fr. 49)[1] :

> Ὅτι αἱ μὲν ἐλπίδες δόξαι τινές, θάρρος δὲ καὶ φόβος πάθη τῆς ζωῆς, διῄρηται δὲ πάντα τῷ κακῷ τε καὶ ἀγαθῷ, οἷον· ἐλπίζομέν τι ἀγαθὸν ἐσόμενον ἢ κακὸν μὴ ἐσόμενον, θάρρος ἐπὶ τούτοις, πάλιν ἐλπίζομέν τι κακὸν ἐσόμενον ἢ ἀγαθὸν μὴ ἐσόμενον, φόβος ἐπὶ τούτοις (καλείσθω δὲ οὐκ ἐλπὶς ἡ δόξα, ἀλλὰ δυσελπιστία)· οὕτω χρὴ διαιρεῖν ἄμεινον ἑπομένους τῷ Πλάτωνι, ἀλλὰ μὴ τῷ Βοήθῳ.

Que l'on pourra traduire ainsi :

> « <Il dit> que bien que, quand nous nous fions <au fait que quelque chose sera>, il s'agisse pour nous d'un certain type d'opinion tandis que l'assurance et la peur sont des affections qui relèvent de l'existence biologique, il n'empêche que toutes se divisent au moyen du mal et du bien. Par exemple, nous nous fions au fait que quelque chose de bien sera ou que quelque chose de mal ne sera pas, et c'est l'assurance ; à rebours, nous nous fions au fait que quelque chose de mal sera ou que quelque chose de bien ne sera pas, et c'est la peur (appelons cependant cette opinion non pas «foi» mais «défiance»). C'est ainsi qu'il vaut mieux diviser, en suivant Platon et non Boéthos. »

Deux brèves remarques textuelles avant d'entrer dans l'analyse du fragment. Comme à son habitude, l'étudiant responsable de la prise de notes introduit cet extrait du commentaire oral de Damascius par un ὅτι[2]. En second lieu, le scribe[3] du *Marcianus graecus* 196 Z précise en marge que le ΒΟΗΤΩΙ de son modèle en onciales désigne un nom propre (ὄνομα κύριον), afin sans doute de justifier l'accentuation du terme dans son manuscrit en minuscules[4]. Cette indication pourrait suggérer que l'identité du philosophe mentionné n'allait pas de soi à la fin du IX[e] siècle byzantin. Les modernes ne l'ont pas non plus identifié correctement :

αὐτῆς τῆς ψυχῆς κατὰ τὸ τούτων τῶν παθημάτων προσδόκημα τὸ μὲν πρὸ τῶν ἡδέων ἐλπιζόμενον ἡδὺ καὶ θαρραλέον, τὸ δὲ πρὸ τῶν λυπηρῶν φοβερὸν καὶ ἀλγεινόν. {ΠΡΩ.} Ἔστι γὰρ οὖν τοῦθ' ἡδονῆς καὶ λύπης ἕτερον εἶδος, τὸ χωρὶς τοῦ σώματος αὐτῆς τῆς ψυχῆς διὰ προσδοκίας γιγνόμενον.

1. Damascius, *In Phil.* 147.1-8.

2. Le paragraphe 5 montre sans ambiguïté que le ὅτι se rapporte à Damascius et non à Proclus cité par celui-là ; cf. Damascius, *In Phil.* 5.1-3 : ε'. Ὅτι ὁ σκοπὸς κατὰ Ἰάμβλιχον καὶ τοὺς περὶ τὸν Συριανὸν καὶ τὸν Πρόκλον περὶ τοῦ τελικοῦ αἰτίου πᾶσι τοῖς οὖσιν, ὅ ἐστι περὶ τοῦ διὰ πάντων διήκοντος ἀγαθοῦ.

3. Il s'agit bien du « copiste III » de la Collection (M), et non du réviseur (M[c]) qui a corrigé sa transcription, l'a collationnée et y a ajouté un certain nombre de scholies ; sur celui-ci, voir L. G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Volume I : Olympiodorus*, Amsterdam / Oxford / New York, 1976, p. 31.

4. Voir *supra* l'apparat du fr. 49, p. 77 (« ὄνομα κύριον in margine M ad nomen proprium ab appellativo translitterationis tempore distinguendum ») et le texte d'Eustathe exposant la loi dite des « appellatifs » cité p. 21, n. 1.

Westerink, suivi avec prudence par les derniers éditeurs du commentaire, considère ainsi qu'il s'agit du stoïcien[1] ; l'éventualité qu'il puisse s'agir ici du platonicien n'a, à ma connaissance, jamais été évoquée. L'analyse plus précise du fragment permet en l'occurrence de montrer qu'il s'agit du péripatéticien de Sidon.

Damascius, on l'a vu, emprunte au commentaire de Proclus ses références aux interprètes antérieurs. Ce dernier, toutefois, ne semble pas avoir une connaissance de première main des écrits de Boéthos — qu'il s'agisse du stoïcien, du péripatéticien ou du platonicien. On ne rencontre, du moins, aucune mention de ce nom dans ses ouvrages conservés. Il est par conséquent vraisemblable que le diadoque l'ait lui-même empruntée à une source antérieure. À cet égard, les quelques mentions de Porphyre préservées dans le commentaire de Damascius montrent que Proclus avait lui-même fait usage de son commentaire sur le *Philèbe*, dont il contestait parfois l'interprétation. Celui-ci est aujourd'hui perdu ; à en juger cependant par les extraits transmis par Damascius[2] et, surtout, par l'importante page citée *in extenso* par Simplicius dans son commentaire à la *Physique*[3], il s'agissait d'une œuvre d'une ampleur et d'une érudition considérables. Par ailleurs, on sait dorénavant le rôle décisif joué par Porphyre dans la transmission des fragments du péripatéticien Boéthos de Sidon[4]. Il apparaît donc raisonnable de travailler sous l'hypothèse, au moins provisoire, selon laquelle Proclus avait trouvé dans le commentaire de Porphyre cette mention de Boéthos, ce dernier n'étant autre que le péripatéticien auquel il avait consacré une longue réfutation en cinq livres. L'examen du texte d'Énée de Gaza a précédemment montré que cela était loin de suffire ; l'analyse doctrinale du fragment appuie cependant cette présomption. Tandis que le platonicien Boéthos se contentait d'offrir une exégèse, somme toute banale, de la métempsycose, le Boéthos du passage de Damascius s'oppose à une division platonicienne. Cette opposition a une dimension critique qui porte, on va le voir, sur le cœur de l'argumentation du

---

1. Westerink, *Damascius. Lectures on the Philebus*, p. 69-70, n. 4 : « The fact that Boethus is mentioned proves that his classification differed from that of the older Stoa (*S.V.F.* III 386) » [= Aspasius, *In Aristot. Eth. Nicom.*, 44. 16 sq.] ; voir la note de Gerd Van Riel dans Damascius, *Commentaire sur le Philèbe*, p. 47, n. 2 : « Westerink identifie implicitement ce Boéthos avec un philosophe stoïcien, Boéthos de Sidon (150-140 av. J.-C.), dont la doctrine différerait alors de celle des stoïciens anciens (*S.V.F.* III, 386). C'est probable, mais il faut tout de même noter qu'il existe un homonyme, de Sidon également, philosophe péripatéticien du premier siècle av. J.-C. ».

2. Damascius, *In Phil.* 10.1-9 = 173F Smith ; 130.1-6 = 175F Smith ; 134.1-18 = 176F Smith.

3. Simplicius, *In Phys.* 453.25-454.19 = 174F Smith ; cf. K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, 1968[2], p. 481-484.

4. Voir *supra*, p. 10-15, p. 21 ; cf. p. 372.

Phédon, et apparaît à ce titre difficilement compatible avec une position doctrinale platonicienne.

Le contexte immédiat est la discussion du lemme du *Philèbe*, dans lequel Socrate expose une division exhaustive des affects de plaisir et de douleur en deux espèces : l'un et l'autre sont respectivement liés à une restauration et un manque, qu'ils soient actuellement ressentis ou bien simplement représentés par anticipation (κατὰ τὸ τούτων τῶν παθημάτων προσδόκημα / διὰ προσδοκίας τὸ X ἐλπιζόμενον). Dans ce dernier cas, le plaisir et la douleur apparaissent comme les corrélats émotionnels de représentations anticipatives et se manifestent alors *dans l'âme seule* sous l'espèce de l'assurance (θάρρος) et de la peur (φόβος). Damascius propose de soigneusement distinguer d'une part (μέν) les opinions anticipatives (δόξαι) et d'autre part (δέ) les affections (πάθη) qui les accompagnent chez les vivants (τῆς ζωῆς), quoique tous soient divisés « au moyen du mal et du bien » (διήρηται δὲ πάντα τῷ κακῷ τε καὶ ἀγαθῷ). On peut, semble-t-il, représenter la classification proposée par Damascius de la manière suivante :

	δόξα τῆς ζωῆς	πάθος τῆς ζωῆς
Bien	ἐλπίς d'un bien futur	θάρρος
Mal	ἐλπίς d'un mal futur [= δυσελπιστία]	φόβος

Afin de distinguer les deux types d'ἐλπίς, Damascius introduit le concept de δυσελπιστία, inconnu de Platon, pour désigner l'attente d'un mal futur. Pour le reste, il se conforme dans l'ensemble à la tradition platonicienne scolaire, recueillie par exemple dans les *Définitions*, qui caractérise l'ἐλπίς comme προσδοκία ἀγαθοῦ (416A21), la peur comme ἔκπληξις ψυχῆς ἐπὶ κακοῦ προσδοκίᾳ (415E6) et, inversement, l'assurance (θάρσος) comme ἀπροσδοκία κακοῦ, ἀνεκπληξία διὰ κακοῦ παρουσίαν (412C3-4). Damascius commente alors : « c'est ainsi qu'il vaut mieux diviser, en suivant Platon et non Boéthos ». Cette division, qualifiée relativement de « meilleure » (ἄμεινον), pose cependant plusieurs difficultés. En premier lieu, elle est loin d'aller de soi d'un point de vue platonicien, comme suffit à le montrer la comparaison de quelques textes de Platon.

La triade ἐλπίς-θάρρος-φόβος est ainsi employée par Platon dans le *Timée* lorsqu'il évoque le façonnage de l'âme mortelle, qui « comporte en elle des passions redoutables et inévitables : d'abord le plaisir, cet appât très puissant pour le mal, puis les douleurs, causes que nous abandonnons le bien, et puis encore l'assurance et la peur, conseillères stupides, le désir sourd aux avis et enfin l'espérance, facile à décevoir »[1]. Dans

1. Platon, *Timée*, 69C8-D4, trad. Rivaud mod. : δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγάς, ἔτι δ' αὖ θάρρος

cette énumération des παθήματα de l'âme mortelle, il semble donc que l'ἐλπίς relève ici non de l'opinion mais de l'affect, tout comme l'assurance et la peur, « conseillères stupides » (ἄφρονε συμβούλω). La même expression revient d'ailleurs dans le premier livre des *Lois* pour qualifier cette fois leur genre, le plaisir et la douleur :

> Devons-nous regarder chacun d'entre nous individuellement comme constituant un tout ? — Oui. — Et comme ayant en soi deux conseillers opposés et stupides, que nous appelons plaisir et douleur ? — C'est un fait. — Et, outre ces deux sentiments, des opinions sur l'avenir qui portent le nom commun d'attente, mais le nom particulier de peur, s'il s'agit de l'attente d'une douleur ; de confiance, s'il s'agit de l'attente du contraire[1].

Inversement, l'assurance et la peur sont ici considérées comme deux espèces d'opinions dont la foi est le genre. Pour des commentateurs soucieux de classifications et de divisions rigides et systématiques, la conception platonicienne de la triade ἐλπίς-θάρρος-φόβος ne pouvait manquer de susciter l'embarras. Le commentaire de Damascius semble d'ailleurs en conserver la trace : la classification défendue est seulement « meilleure » que celle de Boéthos. La difficulté s'accroît encore lorsque l'on se reporte au commentaire du lemme 39c7-40c3. Socrate vient de comparer le travail de la mémoire à celui d'un scribe et le travail de l'imagination à celui d'un « peintre qui, après le scribe, dessine dans l'âme des images de ces discours »[2]. Celui-ci produit dans l'âme des images du passé, du présent — mais aussi du futur :

> N'avons-nous pas dit antérieurement que les plaisirs et les douleurs venus par l'âme seule peuvent précéder les plaisirs et les douleurs qui viennent par le corps, si bien qu'il nous arrive d'avoir, en ce qui concerne l'avenir, des plaisirs et des douleurs anticipés ? — C'est très vrai. — Ces lettres et ces images qui, nous l'affirmions tout à l'heure, se produisent en nos âmes, existent-elles pour le passé et le présent, mais non pour l'avenir ? — En grand, au contraire. — Dis-tu «en grand» parce que tout cela n'est qu'espérances pour le temps à venir, et que, tout au long de notre vie, nous ne cessons d'être pleins d'espérances ? — Absolument[3].

καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον. Voir, sur les difficultés de traduction de ce passage, A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 499-500.

1. Platon, *Lois* I, 644c4-d1, trad. des Places : {ΑΘ.} Οὐκοῦν ἕνα μὲν ἡμῶν ἕκαστον αὐτὸν τιθῶμεν ; {ΚΛ.} Ναί. {ΑΘ.} Δύο δὲ κεκτημένον ἐν αὐτῷ συμβούλω ἐναντίω τε καὶ ἄφρονε, ὣ προσαγορεύομεν ἡδονὴν καὶ λύπην ; {ΚΛ.} Ἔστι ταῦτα. {ΑΘ.} Πρὸς δὲ τούτοιν ἀμφοῖν αὖ δόξας μελλόντων, οἷν κοινὸν μὲν ὄνομα ἐλπίς, ἴδιον δέ, φόβος μὲν ἡ πρὸ λύπης ἐλπίς, θάρρος δὲ ἡ πρὸ τοῦ ἐναντίου.

2. Platon, *Philèbe*, 39b6-7.

3. Platon, *Philèbe*, 39d1-e7, trad. Diès : {ΣΩ.} Οὐκοῦν αἵ γε διὰ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἡδοναὶ καὶ λῦπαι ἐλέχθησαν ἐν τοῖς πρόσθεν ὡς πρὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν καὶ λυπῶν

Cette référence à l'analyse précédente de l'ἐλπίς, ainsi que la précision ultérieure de Socrate selon laquelle « en chacun de nous, ce que nous appelons des espérances (ἐλπίδας) ce sont des λόγοι »[1], conduit Damascius à introduire une nouvelle division tripartite de l'ἐλπίς[2] :

> L'espérance est de trois sortes : celle de la raison seule ; celle de l'irrationnel seul (un exemple de cette dernière est celui de l'âne qui, devant la ville, presse le pas dans l'espoir de recevoir de la nourriture ; pour la première sorte, l'exemple est évident) ; enfin, il y a l'espérance de la combinaison des deux, comme quand, la raison décidant de s'approvisionner en nourriture, l'organisme éprouve en même temps un besoin et qu'ils espèrent ensemble qu'il se présentera quelque chose pour satisfaire leur besoin. C'est de cette sorte d'espérance que [Socrate] s'occupe maintenant, tout en distinguant ce qu'il y a en elle de bon et de mauvais, afin que son discours ait à sa disposition la sorte d'espérance la plus connue pour l'examiner.

Se fondant sur la distinction des représentations offertes aux bons et aux méchants par les dieux[3], Damascius réaffirme également leur division « au moyen du mal et du bien ». Toutefois, la tripartition introduite semble difficilement compatible avec le commentaire du paragraphe précédent, dans la mesure où elle paraît impliquer que toute ἐλπίς ne relève pas de l'opinion ni de la raison[4]. Un certain nombre de difficultés surgissent donc immédiatement dès que l'on s'attache à justifier la classification présentée par Damascius. Les notes scolaires consacrées au *Phédon*, préservées dans la seconde partie du *Marcianus graecus* 196 Z, montrent que celui-ci a tenté d'instruire la question en distinguant deux types de δόξα et, corrélativement, deux types d'ἐλπίς :

> De même qu'il y a deux sortes d'opinions, l'une qui vient d'en haut, l'autre d'en bas, celle-là ferme, celle-ci instable, de même il y a la foi qui est le rejeton de la science, celle dont nous parlons à présent, et celle qui provient de la sensation et du probable[5].

C'est cependant le commentaire d'Olympiodore au même endroit qui permet de formuler la difficulté. Après avoir, comme Damascius,

---

προγίγνοιντ' ἄν, ὥσθ' ἡμῖν συμβαίνει τὸ προχαίρειν τε καὶ προλυπεῖσθαι περὶ τὸν μέλλοντα χρόνον εἶναι γιγνόμενον ; {ΠΡΩ.} 'Αληθέστατα. {ΣΩ.} Πότερον οὖν τὰ γράμματά τε καὶ ζωγραφήματα, ἃ σμικρῷ πρότερον ἐτίθεμεν ἐν ἡμῖν γίγνεσθαι, περὶ μὲν τὸν γεγονότα καὶ τὸν παρόντα χρόνον ἐστίν, περὶ δὲ τὸν μέλλοντα οὐκ ἔστιν ; {ΠΡΩ.} Σφόδρα γε. {ΣΩ.} Ἆρα σφόδρα λέγεις, ὅτι πάντ' ἐστὶ ταῦτα ἐλπίδες εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον οὖσαι, ἡμεῖς δ' αὖ διὰ παντὸς τοῦ βίου ἀεὶ γέμομεν ἐλπίδων; {ΠΡΩ.} Παντάπασι μὲν οὖν.

1. Platon, *Philèbe*, 40A6-7 : Λόγοι μήν εἰσιν ἐν ἑκάστοις ἡμῶν, ἃς ἐλπίδας ὀνομάζομεν ;
2. Damascius, *In Phil.* 178.1-11, trad. van Riel.
3. Platon, *Philèbe*, 40B2-5.
4. Westerink, *Damascius. Lectures on the Philebus*, p. 69-70.
5. Damascius, *In Phaed.* I, 125.1-3 *ad* 67B8 ; cf. *In Phaed.* I, 48.1-2.

distingué deux types d'ἐλπίς[1], il précise au cours de la septième leçon, cette fois transmise dans la *première* partie du *Marcianus graecus* 196 Z :

> «Foi» au sens de la foi divine, à propos de laquelle il dit : «Que la foi en feu te nourrisse». Selon Platon et Aristote, la foi est une opinion : c'est pourquoi seuls les êtres rationnels se fient, tandis que les irrationnels ne se fient pas car la foi concerne les choses absentes, étant comme porteuse de confiance, tandis que les êtres irrationnels perçoivent seulement ce qui est présent, non ce qui est absent. Mais selon Platon la foi est une opinion vitale, et cela peut être tiré de ce qu'il dit dans le *Philèbe* : il dit qu'elle est semblable à un syllogisme. S'il dit qu'elle est semblable à un syllogisme, mais n'est pas en elle-même syllogisme, il veut dire qu'elle est une opinion vitale. Aristote, cependant, la tient pour une opinion cognitive[2].

De manière remarquable, le commentaire d'Olympiodore s'appuie ici sur les deux lemmes du *Philèbe* que nous venons de mentionner (32B9-C2 et 40A6-7) pour affirmer que l'ἐλπίς, étant une opinion, est réservée aux êtres rationnels[3]. Il introduit cependant une opposition entre Platon et Aristote sur la nature de cette opinion, le premier la concevant comme une δόξα ζωτική, le second comme une δόξα γνωστική. Malgré son caractère allusif et sa relative obscurité, cette remarque pourrait nous mettre sur la voie de la critique formulée par Boéthos à l'encontre de la division platonicienne. On ne trouve nulle part ces deux expressions mentionnées *expressis verbis* chez Platon ou chez Aristote ; on se souvient cependant que Damascius avait distingué d'une part (μέν) les opinions anticipatives (δόξαι) et d'autre part (δέ) les affections (πάθη) qui en découlent *chez les vivants* (τῆς ζωῆς), impliquant par-là que l'ἐλπίς devait être conçue comme une δόξα ζωτική. Un texte tiré des *Petits traités d'histoire naturelle* pourrait quant à lui venir justifier l'assertion d'Olympiodore concernant Aristote. Il se trouve au début du traité *Sur la mémoire* :

1. Olympiodore, *In Phaed.* 7.1.9-13 : « Foi » doit être comprise ici [67B8], non comme celle d'Hérodote, « songe des éveillés », celle qui provient des sensibles, mais comme la foi divine qui provient de l'intelligence et qui est ferme, à propos de laquelle l'oracle dit : « Que la foi en feu te nourrisse » ; il appelle en effet « en feu » la divine, car les anciens comparaient le divin au feu.

2. Olympiodore, *In Phaed.* 7.6.1-10 : ἐλπὶς ἡ θεία, περὶ ἧς ἔφη ‘ἐλπὶς δὲ τρεφέτω σε πυρίοχος’. καὶ ἔστιν κατὰ Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλην ἡ ἐλπὶς δόξα· διὸ τὰ λογικὰ μόνα ἐλπίζει, τὰ δὲ ἄλογα οὐκ ἐλπίζει, διότι ἡ ἐλπὶς τῶν ἀπόντων ἐστίν, οἷον ἑλεπίστις, τὰ δὲ ἄλογα τοῦ παρόντος μόνου συναισθάνεται, οὐ μὴν τοῦ ἀπόντος. ἀλλὰ κατὰ μὲν Πλάτωνα δόξα ἐστὶν ζωτικὴ ἡ ἐλπίς, καὶ τοῦτό ἐστιν ἑλεῖν ἐκ τῶν εἰρημένων αὐτῷ ἐν τῷ Φιλήβῳ· ἔφη γὰρ αὐτὴν ἐοικέναι συλλογισμῷ· εἰ δὲ ἐοικέναι εἶπεν, οὐ μὴν αὐτόθεν συλλογισμόν, ζωτικὴν ἄρα δόξαν αὐτὴν βούλεται. ὁ δέ γε Ἀριστοτέλης δόξαν αὐτὴν βούλεται εἶναι γνωστικήν.

3. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Vol. I : Olympiodorus*, p. 111-112.

> Il faut examiner d'abord ce qui caractérise les objets de mémoire, car on se trompe souvent à leur propos. En effet, il n'est pas possible de se souvenir du futur, qui est objet de conjecture et de prévision (οὔτε γὰρ τὸ μέλλον ἐνδέχεται μνημονεύειν, ἀλλ' ἔστι δοξαστὸν καὶ ἐλπιστόν) (il existerait même une science de la prévision, comme certains le disent en parlant de la divination). Il n'y a pas non plus de souvenir du présent, mais c'est là l'objet de la sensation. Par l'intermédiaire de celle-ci, en effet, nous ne connaissons ni le futur, ni le passé, mais seulement le présent. La mémoire porte, quant à elle, sur le passé. Personne ne dirait se souvenir du présent au moment où il est présent, comme de cette chose blanche au moment où on la regarde, pas plus qu'on ne dirait se souvenir de l'objet étudié au moment où on est en train de l'étudier et de le penser ; mais on dirait seulement, dans le premier cas, que l'on sent et, dans le deuxième cas, que l'on sait. Cependant, quand on possède la science et la sensation en dehors de leur exercice même, alors on se souvient, dans un cas, que l'on a appris ou étudié, dans l'autre, qu'on a entendu, vu ou senti de quelque autre manière. Chaque fois, en effet, que l'on fait acte de souvenir, on se dit en son âme que l'on a entendu, ou senti, ou pensé cela auparavant. La mémoire n'est donc ni sensation, ni croyance, mais une disposition ou une affection se rapportant à l'une d'elles, lorsque du temps s'est écoulé. Il n'y a pas de mémoire du moment présent sur le moment, conformément à ce que nous avons dit, mais il y a sensation du présent, prévision du futur, et souvenir du passé. C'est pourquoi tout souvenir suppose le temps. Aussi les animaux qui perçoivent le temps sont-ils les seuls à se souvenir, et cela grâce à la faculté par laquelle ils exercent la sensation[1].

En dépit de son caractère un peu contourné, ce passage contient tous les éléments permettant de caractériser l'ἐλπίς comme une δόξα γνωστική[2]. Aristote refusait du moins que la foi soit une opinion qui relève de l'existence biologique pour la réserver à certains animaux, parmi ceux doués de la perception du temps. En somme, le débat portait sur la différence qu'il convenait d'attribuer à trois ensembles d'extension décroissante : l'ensemble des vivants, le sous-ensemble des vivants doués de la perception du temps et celui des animaux rationnels. En raison de sa prédilection pour une approche extensionnelle de la division en genres et espèces[3], Boéthos pourrait très bien s'être fondé sur ce passage du *De Memoria* pour refuser la caractérisation de l'ἐλπίς comme « opinion vitale » et lui préférer celle d'« opinion cognitive ».

Quoi qu'il en soit par ailleurs de ce dernier point, plusieurs difficultés grèvent manifestement la division « platonicienne » défendue

1. Aristote, *De Memoria* 1, 449^{b}9-30, trad. P.-M. Morel.
2. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Vol. I : Olympiodorus*, p. 112.
3. R. Chiaradonna, « Chapitre II. Prédication et différence », p. 121-141 ; voir en particulier p. 138-141.

par Damascius : non seulement l'opposition stricte entre opinion et affection paraît sujette à caution, du point de vue des textes de Platon, mais la caractérisation même de l'ἐλπίς comme « opinion vitale » pouvait aisément être critiquée d'un point de vue aristotélicien, en usant de considérations extensionnelles chères à Boéthos. Là n'est peut-être pas cependant l'essentiel. Par deux fois en effet, Damascius insiste particulièrement sur la division universelle de l'ἐλπίς et des πάθη afférents « au moyen du mal et du bien ». Cette insistance, sur laquelle semble porter la remarque finale du commentateur opposant Platon à Boéthos, suggère que, plus profondément, c'est le principe même de cette division que contestait ce dernier. À cet égard, un point mérite d'être relevé. Riccardo Chiaradonna a suggéré que la lecture extensionnelle de la division proposée par Boéthos devait répondre à une lecture pythagorisante des *Catégories* développée en particulier dans le cercle d'Eudore[1]. Or, une telle division universelle « au moyen du mal et du bien » est manifestement caractéristique de ce cercle : il se pourrait donc que la division défendue par Damascius remonte en réalité, par-delà Porphyre, à une systématisation due à Eudore.

Dans quel contexte Boéthos aurait-il pu formuler sa critique ? Si l'on ne peut avancer à cet endroit que des conjectures, l'une mérite du moins d'être mentionnée. On sait que les deux fragments généralement pris en compte dans la reconstitution de la psychologie de Boéthos sont explicitement liés à une discussion du *Phédon* : dans le fragment de son traité *Sur l'âme contre Boéthos* transmis par Eusèbe de Césarée (= fr. 48), Porphyre réfute la critique que Boéthos avait avancée à l'encontre de l'argument fondé sur l'affinité entre l'âme et le divin[2] ; dans celui extrait du commentaire au traité *De l'âme* de Priscien de Lydie (= fr. 47), celui-ci rapporte une discussion contre le dernier argument du *Phédon*[3]. Or, le concept d'ἐλπίς et, plus généralement, la triade ἐλπίς-θάρρος-φόβος jouent un rôle central dans ce dialogue. Socrate place ainsi d'emblée son entretien avec ses disciples sous le signe de l'espoir :

> En réalité, sachez-le bien, mon espérance (ἐλπίζω) de m'en aller auprès d'hommes qui soient bons, si pour la défendre sans doute je ne m'acharnerais pas, en revanche pour ce qui est de me rendre auprès de dieux qui sont des maîtres tout à fait excellents, oui, sachez-le, s'il y a pareille chose que je défendrais avec acharnement, c'est bien aussi celle-là ! La conséquence, c'est que dans ces conditions je n'ai plus les mêmes raisons de m'irriter. Mais au contraire, j'ai bon espoir (εὔελπίς εἰμι) qu'après la

1. *Ibid*.
2. Platon, *Phédon*, 79A6-81C1.
3. Platon, *Phédon*, 106C9-D4.

> mort il y a quelque chose, et que cela, comme le dit du reste une antique tradition, vaut beaucoup mieux pour les bons que pour les méchants[1].

Cette confiance devant la mort doit être celle de tout homme ayant passé sa vie à philosopher :

> À vous cependant, qui êtes donc mes juges, je tiens maintenant à vous rendre des comptes, à vous dire mes raisons de regarder l'homme dont la vie a été en réalité employée à la philosophie comme plein d'une légitime assurance (θαρρεῖν) au moment de mourir, lui qui a bon espoir (εὔελπις) d'avoir à soi là-bas des biens très grands, lorsqu'il aura trépassé[2].

À un premier niveau de lecture, on peut caractériser le propos du *Phédon* comme une tentative de Socrate pour convertir la peur de ses auditeurs devant la mort en assurance devant la mort. De fait, le lexique de l'ἐλπίς est au cœur du dialogue, au point de scander chacune de ses quatre parties[3]. On vient de voir qu'il introduit le premier épisode, fondé sur l'ἀληθὴς δόξα. Il revient à la charnière du premier et du deuxième[4], il est au cœur de l'argument du troisième fondé sur l'intelligible[5], jusqu'à culminer dans la péroraison finale qui succède au mythe eschatologique :

> Eh bien ! Ces choses donc, Simmias, dont nous avons fait au long l'exposé, voilà en vue de quoi il faut tout faire pour participer en cette vie à une vertu constituée par la pensée : c'est que la récompense est belle et grande notre espérance (ἡ ἐλπὶς μεγάλη) ! Au demeurant, s'acharner à prétendre qu'il en est de ces choses comme je l'ai exposé, voilà qui ne sied pas à un homme ayant son bon sens. Que cependant ce soit cela ou quelque chose d'approchant pour nos âmes et pour leurs résidences, puisqu'aussi bien l'immortalité appartient manifestement à l'âme, voilà à mon sens le risque qu'il sied de courir, celui qui en vaut la peine quand on croit à l'immortalité. Ce risque est beau en effet, et dans des croyances

1. Platon, *Phédon*, 63B9-C7, trad. Robin : νῦν δὲ εὖ ἴστε ὅτι παρ' ἄνδρας τε ἐλπίζω ἀφίξεσθαι ἀγαθούς — καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἂν πάνυ διισχυρισαίμην — ὅτι μέντοι παρὰ θεοὺς δεσπότας πάνυ ἀγαθοὺς ἥξειν, εὖ ἴστε ὅτι εἴπερ τι ἄλλο τῶν τοιούτων διισχυρισαίμην ἂν καὶ τοῦτο. ὥστε διὰ ταῦτα οὐχ ὁμοίως ἀγανακτῶ, ἀλλ' εὔελπίς εἰμι εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι καί, ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς.

2. Platon, *Phédon*, 63E7-64A2, trad. Robin : ἀλλ' ὑμῖν δὴ τοῖς δικασταῖς βούλομαι ἤδη τὸν λόγον ἀποδοῦναι, ὥς μοι φαίνεται εἰκότως ἀνὴρ τῷ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον θαρρεῖν μέλλων ἀποθανεῖσθαι καὶ εὔελπις εἶναι ἐκεῖ μέγιστα οἴσεσθαι ἀγαθὰ ἐπειδὰν τελευτήσῃ.

3. Sur la structure du dialogue, voir M. Gueroult, « La Méditation de l'âme sur l'âme dans le *Phédon* », *Revue de Métaphysique et de morale* 33, 1926, p. 469-491.

4. Platon, *Phédon*, 67B8, 68A1, 68A6 et 70A8 : c'est à l'occasion du commentaire de ce passage que Damascius et Olympiodore introduisent leurs considérations sur l'ἐλπίς précédemment mentionnées.

5. Platon, *Phédon*, 100B6-8, trad. Robin : « Si tu m'accordes l'existence de ces choses [les Formes intelligibles], si tu en conviens avec moi, j'ai espoir (ἐλπίζω) qu'elles me mèneront à mettre sous tes yeux la cause, ainsi découverte, qui fait que l'âme a l'immortalité ».

de cette sorte il y a comme une incantation qu'il faut faire à soi-même. C'est, ma foi, pour cette raison que, depuis longtemps même, je m'attarde sur cette histoire. Eh bien ! dis-je, ayant égard à ces croyances, il doit être confiant (θαρρεῖν χρή) sur le sort de son âme, l'homme qui, durant sa vie, a dit adieu aux plaisirs qui ont le corps pour objet, à ses parures en particulier, car ce sont des choses étrangères et qui de plus, à son jugement, produisent bien plutôt l'effet opposé[1].

L'ἐλπίς est donc au cœur de l'argumentation du *Phédon* dans la mesure où elle définit, jusqu'à un certain point, son régime discursif. On comprend dès lors comment une critique de sa conceptualisation fragilise les fondements mêmes de son argumentation. Or, la première occurrence du terme dans le *Phédon* semble bien impliquer la division axiologique de Damascius critiquée par Boéthos. Socrate affirme, en effet : « j'ai bon espoir (εὔελπίς εἰμι) qu'après la mort il y a quelque chose (τι), et que cela, comme le dit du reste une antique tradition, vaut beaucoup mieux pour les bons que pour les méchants »[2]. Cette déclaration liminaire de Socrate, qui définit les termes de l'argumentation du dialogue en la confinant dans les limites de l'ἐλπίς, pourrait toutefois sembler recouvrir une pétition de principe, en ce qu'elle suppose d'une part que quelque chose (τι) arrivera à l'âme dans le futur — excluant de fait sa cessation d'existence — et d'autre part que ce devenir futur sera soit bon soit mauvais. En critiquant la division platonicienne, Boéthos pouvait quant à lui refuser l'alternative fallacieuse présupposée par le concept d'ἐλπίς, en ce qu'elle excluait sans justification un troisième terme : le néant futur, donc la possibilité de la mortalité de l'âme. En remettant en cause l'exhaustivité de la division platonicienne, il pouvait ainsi tenter de mettre en évidence le vice logique de l'argumentation du dialogue, qui présupposait d'emblée ce qu'il devait établir. En ce sens, il se rapproche du fr. 48. Dans son analyse de ce fragment, Franco Trabattoni a montré que Boéthos, « au début de son ouvrage »[3], refusait la règle, explicitée par Porphyre, qui commande le troisième argument du *Phédon*, fondé sur l'affinité, selon laquelle on peut légitimement inférer d'une ressemblance des ἐνέργειαι une ressemblance du point de vue de l'οὐσία[4]. En refusant d'emblée le bien-fondé de cette règle, Boéthos remettait en cause l'ensemble de l'argumentation du *Phédon*. Une telle stratégie devait être considérée comme particulièrement dangereuse pour des exégètes qui, comme Proclus, font reposer toute l'argumentation du dialogue sur la considération des ἐνέργειαι de l'âme. Philopon,

1. Platon, *Phédon*, 114c7-e2, trad. Robin.
2. Platon, *Phédon*, 63c5-7 : εὔελπίς εἰμι εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι καί, ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς.
3. Eusèbe, *Préparation évangélique*, XI, 28.6 = fr. 48.
4. Trabattoni, « Chapitre VII. Boéthos de Sidon et l'immortalité de l'âme dans le *Phédon* », p. 339-346.

citant « une péricope de son commentaire sur le *Phèdre* »[1], dans lequel la démonstration est cette fois fondée sur l'οὐσία, écrit ainsi :

> Lorsque [Proclus] commente l'argument de Platon sur l'âme qui est cité ci-dessus, il dit ceci à la lettre : « Il faut savoir que, dans le *Phédon*, [Platon] a démontré l'immortalité de l'âme sur la base de la réminiscence, de son assimilation aux êtres divins et du fait qu'elle dispense la vie à d'autres êtres. Tout cela, ce sont des activités de l'âme. Par conséquent, dans le *Phédon*, la démonstration était développée à partir des activités de l'âme »[2].

Le fragment transmis par Damascius vient ainsi s'ajouter aux deux autres témoignages concernant la réception *critique* par Boéthos de Sidon de l'argumentation du *Phédon*.

§ 3. Anti-essentialisme

Quel motif pouvait donc justifier une telle entreprise critique de la part de Boéthos ? La critique du *Phédon* s'inscrit certes dans une tradition péripatéticienne bien attestée, ouverte par Aristote lui-même[3] et prolongée au sein de l'École par Straton de Lampsaque[4]. Dans une certaine mesure, l'affrontement systématique du conceptualisme aristotélicien au réalisme platonicien suffisait à imposer cette confrontation comme un passage obligé pour tout aristotélicien conséquent ; le livre Alpha majeur de la *Métaphysique* semble même indiquer que la lecture critique du *Phédon* joua un rôle majeur dans la construction initiale du système aristotélicien au sein du cercle d'Assos[5]. Il est probable, toutefois,

---

1. Philopon, *De Aeternitate Mundi*, VII 4, 253.16-17 Rabe.

2. Philopon, *De Aeternitate Mundi*, VII 4, 253.17-254.2 Rabe : τὸν γὰρ προκείμενον περὶ ψυχῆς λόγον τὸν Πλάτωνος ἐξηγούμενος ταῦτά φησιν ἐπὶ λέξεως εἰδέναι δεῖ, ὅτι ἐν μὲν τῷ Φαίδωνι διὰ τῆς ἀναμνήσεως κατεσκεύαζεν, ὅτι ἀθάνατος ἡ ψυχή, καὶ διὰ τῆς πρὸς τὰ θεῖα ὁμοιώσεως καὶ διὰ τοῦ ἑτέροις ζωὴν χορηγεῖν· ταῦτα δὲ πάντα ἐνέργειαί εἰσιν τῆς ψυχῆς· ὥστε ἐν Φαίδωνι ἐκ τῶν ἐνεργειῶν τῆς ψυχῆς προήγετο ἡ ἀπόδειξις.

3. S. Delcomminette, « Aristote et le *Phédon* », dans S. Delcomminette, P. D'Hoine et M.-A. Gavray (eds.), *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, Leiden/ Boston, 2015, p. 17-36.

4. H. Baltussen, « Strato of Lampsacus as a Reader of Plato's *Phaedo* : His critique of the Soul's Immortality », dans Delcomminette, D'Hoine et Gavray, *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, p. 37-62. La transmission des critiques de Straton jusqu'à Damascius *via* Porphyre n'est d'ailleurs vraisemblablement pas sans lien avec l'ouvrage que Boéthos avait consacré au *Phédon* : cf. S. Menn, « Andronicus and Boethus : Reflections on Michael Griffin's *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire* », *Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale* 29, 2018, p. 13-43, p. 37, n. 32.

5. Cf. Aristote, *Metaph.* A 9, 991^{b}3 en lisant ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτω λέγομεν, avec Alexandre et Asclépius, et en suivant l'interprétation de J. Brunschwig, « Platon a-t-il fait amende honorable ? », *Les Études philosophiques* 181, 2018, p. 63-65 : « nous *lisons* dans le *Phédon* ».

que Boéthos ne fut pas simplement guidé par ce seul motif traditionnel, mais également par des considérations contemporaines internes à l'École elle-même. Au moment d'élaborer une version systématiquement matérialiste et nominaliste de l'aristotélisme, Boéthos devait en effet combattre une lignée d'interprètes interne au Péripatos, davantage fidèle à l'éclectisme d'un Cléarque de Soles qu'au matérialisme rigoriste de Straton. On ne peut ainsi qu'être frappé par la persistance, tout au long de l'histoire de l'aristotélisme, d'un courant éclectique qui s'accommodait fort bien d'une doctrine de la séparation substantielle de l'âme et du corps et de la possibilité de la métempsycose difficilement compatible avec l'hylémorphisme du traité *De l'âme*, mais qui pouvait au contraire se prévaloir de l'*Eudème*[1]. Cette tradition commence avec Cléarque de Soles, le disciple d'Aristote à Assos[2], dont Proclus rapporte au cours de sa dissertation consacrée au mythe d'Er de la *République* une scène tirée du *Traité sur le sommeil*[3] :

> Que d'autre part il soit possible pour l'âme de sortir du corps et d'y rentrer, on en a la preuve dans le récit de Cléarque sur le magicien qui, ayant appliqué sur un adolescent endormi une baguette qui attirait l'âme, persuada le merveilleux Aristote au sujet de l'âme, selon ce que dit Cléarque dans son *Traité sur le sommeil*, qu'elle se sépare du corps et qu'elle rentre dans le corps et se sert de lui comme d'une auberge. Comme en effet il avait frappé l'enfant de sa baguette, il tira l'âme hors du corps et la conduisant, pour ainsi dire, par la baguette, loin du corps, il montra que le corps, immobile et conservé sans dommage, n'avait plus de sensation, †...†, pareil à un objet inanimé. Puis, tandis que la baguette même conduisait de nouveau près du corps l'âme qui, entre-temps, avait été entraînée de côté et d'autre loin du corps, celle-ci rentra dans le corps et l'enfant rapporta chaque chose en détail. Par ce moyen donc, le magicien persuada les spectateurs de cette expérience, et en particulier Aristote, que l'âme est séparable du corps. Ce que je dis là, que l'âme peut sortir du corps, puis de nouveau y rentrer et réanimer le corps qu'elle avait abandonné, c'est donc prouvé depuis longtemps par les écrits des chefs du Péripatos[4].

Une telle conception traverse les siècles. Pierre Boyancé a ainsi reconnu dans une fresque peinte au début du IVe siècle dans la nécropole de la Via Latina une reproduction de cette scène tirée de Cléarque, dans

1. Voir sur l'*Eudème* la synthèse de W. Jaeger, *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*. Translated with the author's corrections and additions by R. Robinson, Oxford, 1948[2], p. 39-53.

2. P. Moraux, « Cléarque de Soles, disciple d'Aristote », *Les Études classiques* 18, 1950, p. 22-26.

3. T. Dorandi, « Le traité *Sur le sommeil* de Cléarque de Soles : Catalepsie et immortalité », *Exemplaria classica* 10, 2006, p. 31-52.

4. Proclus, *In Rem.*, II, 122.22-123.12 = fr. 7 Wehrli, trad. Festugière.

laquelle il voit le reflet de l'enseignement de Porphyre sur les intellectuels chrétiens de l'époque[1]. Cette circonstance, qui nous reconduit à sa critique de Boéthos, permet d'en préciser quelques points.

On conçoit combien la réfutation de l'ensemble des arguments du *Phédon* permettait à Boéthos de rompre avec une tradition platonico-aristotélicienne éclectique incarnée à son époque par un Cratippe[2] : celui-ci défendait en effet une séparabilité de l'âme et du corps dont l'inspiration remontait, par l'intermédiaire de Cléarque et de l'*Eudème*, au *Phédon*. En ce sens, la critique du *Phédon* participait pleinement de l'entreprise de systématisation de l'aristotélisme opérée par Boéthos et lui offrait l'occasion de développer le chapitre psychologique du système, fondé sur la thèse de la mortalité de l'âme. Conformément à la définition du *De anima*, Boéthos devait concevoir l'âme comme forme du corps ; cependant, en vertu du déplacement systématique qui lui était propre, il refusait d'interpréter cette forme comme une substance[3]. Le témoignage de Simplicius (= fr. 18) nous apprend en effet qu'il convenait, selon Boéthos, de placer la forme à l'extérieur de la substance et de la subsumer soit sous la catégorie de la qualité, soit sous celle de la quantité soit encore sous une autre[4]. Cette formulation ne va pas sans poser un certain nombre de difficultés et pourrait même suggérer que l'essentiel résidait pour Boéthos dans la désubstantialisation de la forme, quitte à rester relativement discret sur la détermination précise de son statut catégorial[5]. Il apparaît du moins peu probable que Boéthos ait pu assimiler la forme psychologique à une quantité, eu égard à la critique répétée de la définition numérique de l'âme dans les *Topiques*[6], quand bien même cette définition de Xénocrate semble avoir intéressé Andronicos dans un contexte de relativisation du statut catégorial de l'âme[7]. L'analyse des témoignages de Simplicius et de Thémistius (= fr. 20)

1. P. Boyancé, « Aristote sur une peinture de la Via Latina », *Mélanges Eugène Tisserand*, vol. IV, Vatican, 1964, p. 107-124.

2. T. Dorandi et F. Verde, « Il filosofo peripatetico Cratippo di Pergamo », *Méthexis* 31, 2019, p. 137-165, p. 147-148.

3. Trabattoni, « Chapitre VII. Boéthos de Sidon et l'immortalité de l'âme dans le *Phédon* », p. 347 et Menn, « Andronicus and Boethus », p. 35-36.

4. Simplicius, *In Cat.* 78.4-24.

5. M. Rashed, « Boethus' Aristotelian Ontology », dans M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, p. 53-77, nouvelle édition dans R. Sorabji (ed.), *Aristotle Re-Interpreted : New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, London, 2016, p. 103-123, p. 117.

6. Aristote, *Topiques*, III 6, 120^{b}3-6 ; IV 2, 123^{a}13-14 ; IV 3, 123^{a}25-26 ; VI 3, 140^{b}2-7.

7. M. Rashed, « Priorité du γένος ou de l'εἶδος entre Andronicos et Alexandre : vestiges arabes et grecs inédits », *Arabic Sciences and Philosophy* 14, 2004, p. 9-63 repris dans Rashed, *L'Héritage aristotélicien*, p. 257-323, p. 301-302.

montre quant à elle que la qualité semblait bien constituer la catégorie privilégiée pour accueillir la forme[1] — et donc l'âme.

Que Boéthos ait bien conçu l'âme comme une qualité, c'est ce que paraît confirmer sa polémique contre la psychologie des stoïciens, que l'on peut partiellement reconstituer grâce à Plotin. Plusieurs indices suggèrent en effet que celui-ci se fondait, dans le traité IV 7 [2] Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς, sur Boéthos. Dans ce traité, encore relativement scolaire, qui porte sur l'incorporalité de l'âme et sur son immortalité, le *Phédon* occupe une place prépondérante. Cela est vrai en particulier des chapitres 11-12, dans lesquels Plotin paraphrase trois des quatre preuves de l'immortalité de l'âme développées dans le dialogue de Platon, et notamment la dernière, fondée sur l'intelligible[2]. Dans son étude consacrée à ces chapitres, Riccardo Chiaradonna a souligné que Plotin semble y répondre implicitement à des péripatéticiens critiques, qu'il suggère d'identifier à Straton de Lampsaque et Boéthos de Sidon[3]. Ce dernier serait donc l'une des cibles polémiques importantes à l'arrière-plan de l'ouvrage. Or, il est remarquable de constater que Plotin semble bien, dans la première partie de son traité, réemployer contre les stoïciens un argument qui présente d'étroites affinités avec le style philosophique propre à Boéthos[4]. Plotin écrit en effet :

> [Les stoïciens] eux-mêmes, conduits par la vérité, témoignent qu'il faut avant les corps une forme d'âme supérieure à eux, puisqu'ils admettent que leur souffle est intelligent et qu'il est un feu intellectuel. Comme si la portion la meilleure des êtres ne pouvait exister sans un feu et sans un souffle et cherchait une place pour s'y loger ! Il faut plutôt chercher où elle logera les corps et comment il faut qu'ils soient logés dans les puissances de l'âme. Et s'ils posent que la vie et l'âme ne sont rien d'autre que le souffle, qu'est donc pour eux cette « manière d'être » (πως ἔχον) à laquelle ils ont recours, forcés qu'ils sont d'admettre une nature active différente des corps ? Si donc tout souffle n'est pas une âme, puisqu'il y a des milliers de souffles inanimés, mais si l'âme, d'après eux, est le souffle avec une certaine manière d'être (τὸ δέ πως ἔχον πνεῦμα), ils diront ou bien que cette manière d'être (πως ἔχον) ou disposition (σχέσιν) est réalité, ou bien qu'elle n'est rien ; si elle n'est rien, le souffle existera seul, et la « manière d'être » (πως ἔχον) est un mot. Et il en résultera qu'ils diront qu'il n'y a rien que la matière, que âme et dieu ne sont que des mots, et que la matière seule existe. Mais si la « disposition » (ἡ σχέσις) d'un être est autre chose que son substrat et sa matière, si elle est dans la matière,

1. R. Chiaradonna, « Chapitre III. La substance et la forme », p. 143-178, p. 161.

2. Voir D. O'Brien, « Immortal and Necessary Being in Plato and Plotinus », dans J. Cleary (éd.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, 1997, p. 39-103.

3. R. Chiaradonna, « Plotin lecteur du *Phédon* : l'âme et la vie en IV 7 [2] 11 », dans Delcomminette, D'Hoine et Gavray (eds.), *Ancient Readings of Plato's* Phaedo, p. 154-172, p. 170-172 et n. 37.

4. Je remercie Marwan Rashed pour cette précieuse suggestion.

> et si elle est elle-même immatérielle parce qu'elle n'est pas à son tour composée de matière, il y a donc une raison (λόγος) qui n'est pas un corps mais une nature différente du corps[1].

Ce passage suggère que la critique de la psychologie des stoïciens s'opérait en deux étapes : on avait d'abord tendance à rapprocher l'âme stoïcienne entendue comme πως ἔχον de la relation (σχέσις) afin, dans un second temps, de détruire les prétentions ontologiques de cette dernière[2]. Cette double opération conduisait Boéthos à amender le stoïcisme en concevant l'âme comme une qualité bien comprise. C'est vraisemblablement cette doctrine qualitative de l'âme qui supportait le poids de l'argument psychologique de Boéthos. La qualité se substituait d'une part à la substance, contre Platon et les stoïciens « primaires », d'autre part à la relation, contre les stoïciens plus raffinés[3]. En somme, la systématisation de la doctrine psychologique aristotélicienne proposée par Boéthos l'amenait à s'opposer, de l'intérieur, aux péripatéticiens éclectiques et à se confronter aux systèmes concurrents, platonisme et stoïcisme. La discussion critique du *Phédon* jouait un rôle fondamental dans cette polémique à plusieurs fronts.

Peut-on cependant préciser plus avant la doctrine psychologique de Boéthos selon laquelle l'âme devrait être comptée au rang des qualités ? Il le semble. Celui-ci pouvait en effet conforter sa thèse d'une désubstantialisation de la forme en se fondant sur quelques passages du corpus aristotélicien explorant une voie, que l'on pourrait qualifier de « substrativiste », où la forme — et donc, en particulier, l'âme — se trouve dans le corps comme une qualité dans une matière. Le texte le plus décisif à cet égard est assurément l'actuel chapitre 3 du livre IV de la *Physique*, dans lequel Aristote liste les différents sens de ἔν τινι[4] :

> Après cela, il faut saisir de combien de façons on dit qu'une chose est dans une autre. D'une première manière, donc, on le dit au sens où le doigt est dans la main et, d'une façon générale, comme la partie est dans le tout. Mais d'une autre manière, on le dit au sens où le tout est dans les parties, car le tout n'est pas hors ses parties. Et d'une autre manière comme l'homme est dans l'animal et d'une façon générale comme une

1. Plotin, *Ennéades*, IV 7, 4.9-21, trad. Bréhier.
2. M. Rashed, « Chapitre IV. Les relatifs », p. 179-211.
3. On retrouve une dialectique historique très proche dans le cas du premier approprié (= fr. 52) : Boéthos revient ainsi à la thèse « primaire » des anciens stoïciens (l'animal), vraisemblablement pour contrer la thèse plus « subtile » de Chrysippe (la συνείδησις) en concevant celle-ci comme une σχέσις. Pour une étude de la stratégie adoptée par Boéthos, voir la contribution dans ce volume de D. Lefebvre, « Chapitre IX. Les fragments éthiques de Boéthos de Sidon », p. 403-482 et en particulier p. 449-451 et p. 469-473 (« Xénarque et Boéthos contre Chrysippe »).
4. Aristote, *Phys.* IV 3, 210^{a}14-24, trad. Pellegrin.

> espèce dans un genre. Et d'une autre manière comme le genre est dans l'espèce et d'une façon générale la partie de la forme dans la définition. De plus, on le dit au sens où la santé est dans les choses chaudes et froides, et d'une façon générale la forme dans la matière (ἔτι ὡς ἡ ὑγίεια ἐν θερμοῖς καὶ ψυχροῖς καὶ ὅλως τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ). De plus, on le dit au sens où les affaires des Grecs sont dans <le pouvoir du> Roi, et d'une façon générale où quelque chose est dans ce qui meut en premier. De plus, on le dit au sens de dans le bien et d'une façon générale dans la fin : c'est le ce en vue de quoi. Mais le sens le plus éminent de tous, c'est celui d'être dans un vase et d'une façon générale dans un lieu.

Aristote affirme donc ici explicitement que l'inhérence de la forme dans la matière constitue le cas général de celle où la santé est dans les choses chaudes ou froides. Boéthos ne pouvait assurément ignorer ce passage. Il pourrait même en avoir fait grand usage dans son commentaire des *Catégories*, si les quelques lambeaux du commentaire *Ad Gedalium* de Porphyre préservés dans les folios 88–89v du *Laurentianus* 71.32 transmettent bien quelques traces de son exégèse[1]. Dans certaines des onze significations de l'ἔν τινι distinguées dans ces lignes, les items se complètent les uns les autres, comme les parties et le tout, ou les espèces et le genre[2] ; ce n'est pas, toutefois, le cas pour toutes.

> D'autres en revanche ne peuvent pas subsister séparément, comme la forme dans la matière et l'accident dans le substrat, qui est aussi la figure du substrat ; c'est pourquoi on nomme le substrat en fonction d'elle — par exemple « blanc », « augmenté » et de même avec les autres catégories qui existent dans la substance. Comment donc dans ces cas l'un pourrait-il être *dans* l'autre au sens propre, quand ils n'existent même pas au sens strict de manière substantielle séparés l'un de l'autre, mais seulement par la pensée par laquelle nous séparons les genres[3] ?

Cet usage de la liste des différents sens distingués dans la *Physique* à l'appui d'une exégèse des *Catégories* défendant une interprétation non-substantielle de la forme serait du moins bien dans la manière de Boéthos, en ce qu'elle conduit naturellement à interpréter la présence de la forme dans la matière de la même manière que celle des qualités dans les corps. Ce n'était pas là, pourtant, le seul texte sur lequel Boéthos pouvait fonder son exégèse. Marwan Rashed a précédemment démontré l'importance du livre Δ de la *Métaphysique* dans la conceptualisation par Boéthos de la σχέσις[4] et souligné qu'il avait également dû

---

1. Sur cette question, voir *supra*, p. 11-12.
2. *Aristotelis Organon Graece*, novis codicum auxiliis adiutus recognovit, scholiis ineditis et commentario instruxit Th. Waitz, 2 vol., t. I, Leipzig, 1844, p. 22.35-37.
3. *Aristotelis Organon Graece*, p. 22.37-41. Le texte est traduit en anglais par R. W. Sharples, *Peripatetic Philosophy 200 BC to AD 200. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge / New York, 2010, p. 67.
4. M. Rashed, « Chapitre IV. Les relatifs », p. 206-207.

mobiliser son traitement des « relatifs épistémiques »[1]. Or on trouve dans la notice consacrée aux différents sens de ἔχειν l'affirmation selon laquelle l'un d'eux s'apparente à la façon dont ὁ χαλκὸς ἔχει τὸ εἶδος τοῦ ἀνδριάντος καὶ τὴν νόσον τὸ σῶμα[2], ce qui interdisait d'interpréter le sens de *Physique* IV 3 comme une inadvertance occasionnelle de la part du Stagirite. Cette réduction de l'inhérence de la forme dans la matière à celle de la qualité dans les corps constituait sans nul doute un appui précieux pour l'exégèse de Boéthos.

On peut cependant aller plus loin. L'inhérence de la forme dans la matière est fonctionnellement identique, selon ces deux textes, à celle de la *santé* dans le corps. Or, la santé est le type même de la διάθεσις d'après le traitement de la qualité opéré dans les *Catégories* :

> Sont dites des dispositions les qualités aisées à ébranler et qui changent vite. Ainsi, la chaleur et le refroidissement, la maladie et la santé, ainsi que toutes les autres choses du même genre. Ce sont elles, en effet, qui confèrent à l'homme certaines dispositions. Or, il en change vite, passant du chaud au froid ou de la santé à la maladie. Et il en va de même dans les autres cas. Sauf qu'il peut arriver que l'une d'elles aussi, à force de temps, se trouve, du coup, ancrée dans la nature et soit impossible ou très difficile à ébranler. Auquel cas peut-être l'appellerait-on du même coup un état[3].

La distinction entre διάθεσις et ἕξις n'apparaît pas aussi tranchée qu'elle pourrait le sembler à première vue, comme le confirme d'ailleurs la notice consacrée à l'ἕξις dans le livre Δ. Aristote précise en effet :

> En un autre sens, possession (ἕξις) se dit de la disposition par laquelle ce qui est en un état est en bon ou mauvais état, par soi ou relativement à autre chose, par exemple la santé est une possession, car elle est une disposition de cette sorte[4].

L'ἕξις peut ainsi à bon droit être considérée comme une διάθεσις que l'on définira, avec le livre Δ de la *Métaphysique*, comme « l'ordre de ce qui

1. Aristote, *Metaph.* Δ 15, 1021ᵃ29-31 ; voir M. Rashed, « Chapitre V. Les petites catégories », p. 213-253, p. 232-233.

2. Aristote, *Metaph.* Δ 23, 1023ᵃ12-13.

3. Aristote, *Cat.* 8, 8ᵇ35-9ᵃ4, trad. Bodéüs : διαθέσεις δὲ λέγονται ἅ ἐστιν εὐκίνητα καὶ ταχὺ μεταβάλλοντα, οἷον θερμότης καὶ κατάψυξις καὶ νόσος καὶ ὑγίεια καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα· διάκειται μὲν γάρ πως κατὰ ταύτας ὁ ἄνθρωπος, ταχὺ δὲ μεταβάλλει ἐκ θερμοῦ ψυχρὸς γιγνόμενος καὶ ἐκ τοῦ ὑγιαίνειν εἰς τὸ νοσεῖν· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, εἰ μή τις καὶ αὐτῶν τούτων τυγχάνοι διὰ χρόνου πλῆθος ἤδη πεφυσιωμένη καὶ ἀνίατος ἢ πάνυ δυσκίνητος οὖσα, ἣν ἄν τις ἴσως ἕξιν ἤδη προσαγορεύοι.

4. Aristote, *Metaph.* Δ 20, 1022ᵇ10-12 : ἄλλον δὲ τρόπον ἕξις λέγεται διάθεσις καθ' ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον, καὶ ἢ καθ' αὑτὸ ἢ πρὸς ἄλλο, οἷον ἡ ὑγίεια ἕξις τις· διάθεσις γάρ ἐστι τοιαύτη.

comporte des parties soit selon le lieu, soit selon la puissance, soit selon la forme »[1]. Nous avons donc des indices très forts pour considérer que Boéthos comptait la forme qu'est l'âme parmi la *première* espèce de qualité, par opposition aux capacités naturelles[2], aux affections[3] et à la figure[4]. On ne peut enfin qu'être frappé par le fait que, dans les deux cas, Aristote compare l'inhérence de la forme à celle de la santé. Cette comparaison invitait naturellement, dans un contexte psychologique où la forme s'identifie à l'âme, à comprendre leur effectivité de manière structurellement identique. Or, on sait que la santé est traditionnellement associée à un « ordre » ou une « harmonie » des éléments corporels et que c'est précisément cette caractéristique qui justifiait la thèse de l'âme-harmonie exposée par Simmias dans le *Phédon* :

> Étant admis que notre corps est tendu en dedans et son unité maintenue par le chaud et le froid, le sec et l'humide et des qualités analogues, c'est le mélange et l'harmonie de ces opposés mêmes qui constitue notre âme, quand ils se sont mélangés mutuellement dans la bonne mesure. Donc, si justement l'âme est une harmonie, la chose est claire : aussi souvent que notre corps sera relâché ou tendu démesurément par les maladies et par d'autres maux, c'est une nécessité que l'âme soit aussitôt détruite bien qu'elle soit ce qu'il y a de plus divin, et comme le sont les autres harmonies, qu'elles se réalisent par des sons ou dans toute production d'un art ; tandis qu'au contraire la dépouille corporelle de l'individu résiste pendant longtemps, jusqu'au jour où l'auront détruite le feu ou la putréfaction[5].

Il est donc extrêmement tentant de conclure que Boéthos avait conçu l'âme qui confère la vie sur le modèle de la santé, comme l'arrangement harmonieux des parties d'un corps *tant qu'il résiste aux maladies*, dans la lignée de Simmias. Un détail vient, semble-t-il, confirmer cette reconstruction. Lorsque Simmias expose la thèse de l'âme-harmonie, il qualifie constamment celle-ci de « divine »[6]. On comprend à présent parfaitement l'attachement, à première vue étonnant, de Boéthos de

1. Aristote, *Metaph.* Δ 19, 1022^{b}1-2 : Διάθεσις λέγεται τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ δύναμιν ἢ κατ' εἶδος.
2. Aristote, *Cat.* 8, 9^{a}14-27.
3. Aristote, *Cat.* 8, 9^{a}28-10^{a}10.
4. Aristote, *Cat.* 8, 10^{a}11-16 ; cf. Menn, « Andronicus and Boethus », p. 35-36.
5. Platon, *Phédon*, 86B7-D1, trad. Robin légèrement modifiée : ὥσπερ ἐντεταμένου τοῦ σώματος ἡμῶν καὶ συνεχομένου ὑπὸ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ τοιούτων τινῶν, κρᾶσιν εἶναι καὶ ἁρμονίαν αὐτῶν τούτων τὴν ψυχὴν ἡμῶν, ἐπειδὰν ταῦτα καλῶς καὶ μετρίως κραθῇ πρὸς ἄλληλα — εἰ οὖν τυγχάνει ἡ ψυχὴ οὖσα ἁρμονία τις, δῆλον ὅτι, ὅταν χαλασθῇ τὸ σῶμα ἡμῶν ἀμέτρως ἢ ἐπιταθῇ ὑπὸ νόσων καὶ ἄλλων κακῶν, τὴν μὲν ψυχὴν ἀνάγκη εὐθὺς ὑπάρχει ἀπολωλέναι, καίπερ οὖσαν θειοτάτην, ὥσπερ καὶ αἱ ἄλλαι ἁρμονίαι αἵ τ' ἐν τοῖς φθόγγοις καὶ ἐν τοῖς τῶν δημιουργῶν ἔργοις πᾶσι, τὰ δὲ λείψανα τοῦ σώματος ἑκάστου πολὺν χρόνον παραμένειν, ἕως ἂν ἢ κατακαυθῇ ἢ κατασαπῇ.
6. Platon, *Phédon*, 86A1 ; 86A9 ; 86C5-6 ; cf. 91C7-D2.

Sidon à ce prédicat, de même que s'éclaire désormais la signification profonde de son intérêt pour le *Phédon* : les pages qu'il lui avait consacrées s'apparentaient selon toute vraisemblance à une réhabilitation aristotélicienne de la thèse de Simmias de Thèbes — l'âme-harmonie bien comprise comme détermination qualitative d'un corps vivant[1]. Le traité *De l'âme* pouvait, à cet égard, constituer un appui précieux en faveur de cette réhabilitation. Certes, Aristote y affirme qu'il « convient de parler d'harmonie à propos de la santé et, d'une façon générale, des vertus corporelles plutôt que de l'âme »[2] et manifeste, pour le moins, une certaine réticence à adopter résolument la doctrine de Simmias. Cette réticence s'accompagne toutefois, comme l'ont remarqué un certain nombre de commentateurs, d'une discrète *retractatio* de sa critique de cette thèse précédemment exposée dans l'*Eudème*[3]. Boéthos pouvait aisément interpréter cette correction comme la confirmation qu'il convenait de rompre avec les parties de l'œuvre du Stagirite qui constituaient le corpus de prédilection des péripatéticiens éclectiques[4]. Il n'en reste pas moins que ce recours stratégique au traité *De l'âme* devait se révéler ambivalent, eu égard à la lettre même du texte : car, écrit Aristote, que l'on conçoive l'harmonie qu'est l'âme comme une σύνθεσις ou un rapport, « ni l'une ni l'autre ne convient raisonnablement à l'âme »[5]. C'est pourquoi il concluait son examen en déclarant : « que l'âme ne puisse être une harmonie ni être transportée circulairement, c'est évident d'après ce que nous venons de dire »[6].

Un texte des *Parva Naturalia* pouvait se concilier encore plus difficilement avec cette exégèse. Dans l'actuel deuxième chapitre du traité *Sur la longueur de la vie*, Aristote écrit en effet :

> Il faut identifier, chez les êtres dont la constitution est naturelle, ce qui est facteur de destruction et ce qui ne l'est pas. Le feu, l'eau et les <éléments> du même genre, n'ayant pas la même potentialité, sont en effet, les uns pour les autres, causes de génération et de destruction, de sorte que chacun des autres <corps> qui tient d'eux son existence et sa constitution participe logiquement de leurs natures, pour autant du moins qu'il ne résulte pas, comme une maison, de la juxtaposition d'un grand nombre d'éléments (μὴ συνθέσει ἐκ πολλῶν ἐστιν). Dans les autres

1. Cette étroite proximité entre la thèse de Simmias *de Thèbes* et celle de Boéthos *de Sidon* fait étrangement écho à la filiation entre les deux villes, Sidon étant la métropole de Thèbes : voir. C. Apicella, « Sidon à l'époque hellénistique », p. 483-496, p. 484.

2. Aristote, *De l'âme* I 4, 408^{a}1-3.

3. Aristote, *De l'âme* I 4, 408^{a}24-28 ; cf. Trabattoni, « Chapitre VII. Boéthos de Sidon et l'immortalité de l'âme dans le *Phédon* », p. 348, n. 1.

4. Car « c'est surtout dans ses dialogues qu'Aristote semble proclamer l'immortalité de l'âme » (Élias, *In Cat.* 115.11-12 = fr. 3 Ross).

5. Aristote, *De l'âme* I 4, 408^{a}9-10.

6. Aristote, *De l'âme* I 4, 408^{a}29-30.

cas, l'explication est différente. Beaucoup de choses connaissent en effet un processus de destruction qui leur est propre, comme la science et l'ignorance, la maladie et la santé, car ces <états> sont détruits tandis que leurs sujets ne sont pas détruits mais conservés, comme c'est le cas de la destruction de l'ignorance par la réminiscence et l'acquisition du savoir, ou de la destruction de la science par l'oubli et l'illusion. Par accident, toutefois, la destruction des êtres naturels entraîne à sa suite celle des autres choses, car lorsque les animaux sont détruits, sont également détruites la science et la santé qui sont en eux. Aussi, concernant l'âme, voici ce que l'on pourra en inférer : si c'est d'une manière non naturelle, à la façon dont la science est dans l'âme, que l'âme est dans le corps, elle subira une autre destruction en plus de celle qu'elle subit lorsque le corps est détruit. Par conséquent, puisqu'il ne paraît pas que tel soit le cas, la communauté qui l'unit au corps sera d'un autre type[1].

Aristote montre ici que l'âme périt lorsque le corps périt, mais qu'elle ne périt pas si le corps ne périt pas — à la différence par exemple de la science, qui peut périr dans l'âme sans que l'âme ne périsse, ou de la santé, qui peut périr dans le corps sans que le corps ne périsse pour autant : c'est pourquoi la κοινωνία qui unit l'âme au corps doit être d'un type spécifique.

Boéthos connaissait certainement ce texte[2], qui devait cependant jouer un rôle extrêmement ambivalent dans la reconstruction systématique de la psychologie d'Aristote qu'il proposait. Il offrait certes une belle confirmation de l'impossibilité pour l'âme de continuer à exister séparément du corps, fermant ainsi la voie à toute forme de métempsycose fondée sur une substantialité de l'âme indépendante, et fournissait à ce titre un argument important dans la polémique contre Platon et les péripatéticiens éclectiques ; *a contrario* toutefois, il interdisait strictement de considérer l'âme comme une simple qualité périssable parmi d'autres. Ce même passage fournissait en revanche un argument de poids en faveur de la version essentialiste du système proposée par Alexandre d'Aphrodise et invitait par-là même à refuser l'interprétation qualitative de la forme défendue par Boéthos. Marwan Rashed a mis en évidence l'existence d'un ensemble de textes dans lequel Alexandre introduit sous la forme d'un *nota bene* une précision fondamentale touchant l'interprétation correcte du type d'inhérence de la forme à la matière qu'il convient d'attribuer à Aristote[3]. Le passage le plus expli-

1. Aristote, *De Long Vit.* 2, 465^{a} 13-32, trad. P.-M. Morel.

2. On a vu *supra*, p. 386 qu'un autre texte des *Parva Naturalia* est peut-être à l'arrière-plan de la critique de Boéthos. Les fragments psychologiques de Boéthos laissent ainsi entrevoir l'existence d'un chapitre encore mal connu de la réception ancienne de ce *corpus* d'Aristote ; sur celle-ci, on pourra consulter C. Grellard et P.-M. Morel (éds), *Les* Parva naturalia *d'Aristote. Fortune antique et médiévale*, Paris, 2010.

3. M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin / New York, 2007, p. 172-181. Il s'agit des cinq textes consacrés au σημειωτέον :

cite et le plus complet est la scholie 29 des vestiges de son commentaire à la *Physique* préservés dans les marges du *Parisinus suppl. gr.* 643. Commentant la distinction des différents sens de ἔν τινι et en particulier l'affirmation délicate selon laquelle « on le dit aussi au sens où la santé est dans les choses chaudes et froides, et de manière générale la forme dans la matière », Alexandre précise :

> Il faut signaler qu'après avoir donné la santé dans les humeurs comme exemple de ce qui est dans un substrat (la santé est en effet en elles comme dans un substrat), il a ajouté «et de manière générale la forme dans la matière», dans l'idée que la forme est dans un substrat. Mais également dans le deuxième livre *De l'âme*, après avoir montré au début que l'âme n'est pas corps, il a assumé que l'âme était «dans un substrat», dans le corps : il appelle en effet là «dans un substrat» ce qui, proprement et particulièrement, est. Si en effet était assumé différemment †...†. Il se pourrait donc que s'il dit dans les *Catégories* qu'aucune substance n'est «dans un substrat», c'est parmi celles que, dans les *Catégories*, il appelle substances, à la façon dont, de cette substance-là, il n'y a rien qui soit le contraire. À moins qu'il faille cependant dire aussi que tous les substrats sont les choses par rapport auxquelles les choses qui doivent être sont «dans un substrat», même si celles-ci ne sont pas dans celles-là comme les choses qui sont dites, dans les *Catégories*, «être dans un substrat»[1].

Cette scholie et les textes connexes contiennent en substance l'ensemble de l'interprétation qu'Alexandre propose de l'ontologie aristotélicienne de la forme contre « les premiers commentateurs d'Aristote, *Catégories*-centristes » : à la question « comment la forme peut-elle être substance tout en étant dans un sujet-substrat ? », Alexandre répondait ainsi : « simplement en ce que *la forme est « dans un substrat » en tant qu'elle a besoin d'un certain substrat pour être* »[2]. Une telle précision pourrait paraître scolastique voire décevante ; il n'en est rien. Car elle permet non seulement d'offrir une solution exégétique à une difficulté latente du corpus d'Aristote à laquelle Boéthos s'était heurté, en n'en négligeant aucune partie, mais aussi de garantir la spécificité de l'inhérence des formes hylémorphiques du vivant en la distinguant de celle des artefacts — spécificité qu'Alexandre réaffirme avec vigueur dans son traité *De l'âme* :

> Chacun des deux [*sc.* la forme et la matière] est cependant substance. De même en effet que la matière l'est, la forme naturelle est substance. En effet, les parties de la substance sont substances, ou plutôt, parce que

In Phys., II 1, 192^{b}34 ap. Simpl. 270.26-34 ; *In de caelo* I 9, 278^{b}1-3 ap. Simpl. 279.5-9 ; *In Phys.* IV 3, 210^{a}20-21 in *Suppl. gr.* 643 ; *In Phys.* IV 3, 210^{a}20-21 ap. Simpl. 552.18-24 ; *Mantissa* § 5, 120.33-121.7.

1. M. Rashed, *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire perdu à la* Physique *d'Aristote (Livres IV-VIII). Les scholies byzantines*, Berlin / Boston, 2011, p. 191-192, scholie 29.

2. Rashed, *Essentialisme*, p. 177.

> chacune d'elles est substance, le composé des deux est lui aussi substance et une certaine nature unique, non point comme les choses produites par un art, qui sont des substances selon le substrat et la matière, mais des qualités selon les formes[1].

Assimiler la forme des vivants, c'est-à-dire leur âme, à une simple qualité, c'est en effet courir le risque d'effacer *in fine* la distinction entre vivants et artefacts. Nul doute que ce reproche contenu dans le *nota bene* d'Alexandre constituait une réponse directe à Boéthos : la manière dont il introduit cette remarque au cours de son commentaire des différents sens de l'ἔν τινι de la *Physique* montre qu'il connaissait bien la position déflationniste que celui-ci en avait tirée dans son commentaire aux *Catégories*, et le péril qu'elle faisait peser sur la cohérence de l'hylémorphisme biologique d'Aristote. La difficulté n'a certes pas dû échapper à Boéthos lui-même : elle devait être d'ailleurs ressentie de manière si aiguë qu'elle l'a conduit non seulement à passer volontairement sous silence les passages les plus essentialistes du corpus d'Aristote, mais également à accepter le risque de cette uniformisation de l'ontologie des vivants et des artefacts. Il ne faudrait cependant pas voir dans cette décision exégétique une inconséquence philosophique de la part de Boéthos. Outre qu'une solution à la manière d'Alexandre contrevenait à l'ensemble de la version du système aristotélicien qu'il proposait, elle mettait à son tour en péril la thèse, éminemment aristotélicienne, de la mortalité de l'âme en insistant sur sa substantialité, et contenait ainsi les ferments d'une intégration de l'aristotélisme dans le platonisme. Face à ce danger, qui reconduisait à des positions éclectiques proches de celles défendues par Cratippe, il paraissait préférable de sacrifier une partie du corpus plutôt que de laisser s'installer une faille dangereuse au cœur du système. Il est loisible cependant de voir cette fragilité architectonique réapparaître dans le qualificatif de « divine » accolé à l'âme par Boéthos, où se logeait le résidu de la nécessaire distinction qualitative entre vivants et artefacts. C'est cette fragilité, rendue manifeste par l'intervention d'Alexandre d'Aphrodise, qui fut exploitée par Porphyre dans son *Contre Boéthos*. On aboutissait ainsi à une aporie qui pouvait justifier l'attaque de ce dernier : grâce à la médiation paradoxale d'Alexandre, Boéthos semblait en effet fournir un cas d'école pour qui voulait montrer que la vérité de l'aristotélisme se trouvait dans son dépassement par le platonisme. On pourrait interpréter une telle réduction comme la prolongation de la part de Porphyre d'un geste de « Plotin, l'éclectique »[2], légitimé et ravivé par un contexte concordiste anti-chrétien. Elle traduit peut-être, plus profondément, l'intuition d'une difficulté au cœur du conceptualisme aristotélicien, irrémédiablement écartelé

1. Alexandre, *De anima*, 6.2-6, trad. Rashed, *Essentialisme*, p. 50.
2. J. Vuillemin, *Eléments de Poétique*, Paris, 1991, p. 12.

entre réalisme et nominalisme, révélée au grand jour dans cette opposition entre Boéthos et Alexandre au sujet de l'ontologie de la forme psychologique[1].

Thomas Auffret

1. Je remercie Marwan Rashed pour son aide décisive tout au long de l'élaboration de ce chapitre. Toutes les erreurs qui subsistent sont miennes.

CHAPITRE IX
LES FRAGMENTS ÉTHIQUES DE BOÉTHOS DE SIDON

Deux courts textes, le premier dans le commentaire d'Aspasius à l'*Éthique à Nicomaque* (fr. 50)[1], le second chez Alexandre d'Aphrodise (fr. 51)[2], constituent les fragments éthiques de Boéthos de Sidon. Le fr. 50 rapporte une définition de la passion (πάθος), proposée en réponse aux stoïciens et sans doute aussi à Andronicos de Rhodes : selon Boéthos, la passion est « un mouvement irrationnel de l'âme possédant une grandeur déterminée », et ce mouvement s'accompagne d'une οἰκείωσις ou d'une ἀλλοτρίωσις de l'âme. Dans le fr. 51, Alexandre discute plusieurs définitions du « premier approprié » (πρῶτον οἰκεῖον) : l'une, attribuée à Xénarque de Séleucie et Boéthos de Sidon[3], affirme que le « premier approprié », « pour nous, c'est nous ». Ces deux fragments sur des points si précis ne permettent pas d'espérer en savoir beaucoup sur les vues de Boéthos en matière d'éthique. Leur intérêt est cependant remarquable pour deux raisons : ils touchent tous les deux la question la plus discutée au Iᵉʳ siècle dans le domaine moral : l'οἰκείωσις et le πρῶτον οἰκεῖον, et ils témoignent de la manière de Boéthos, mais aussi de ses collègues péripatéticiens immédiats, Andronicos et Xénarque, d'intervenir dans un débat philosophique entièrement déterminé par des questions et un vocabulaire d'origine stoïcienne. En effet, ces deux fragments utilisent la terminologie stoïcienne de l'*oikeiôsis* ; le fr. 50 est une critique implicite d'une particularité de l'éthique stoïcienne selon laquelle le πάθος n'est pas une affection qui serait bonne ou mauvaise selon son importance, mais une passion intrinsèquement excessive et contre nature[4] ; le fr. 51 porte directement sur ce qui, depuis au moins Chrysippe[5], était

1. Aspasius, *In Ethica Nicomachea* 44.24-28. Nous utilisons l'appellation traditionnelle pour désigner l'*Éthique* que commente Aspasius (dont le commentaire porte sur les livres I à IV, VII et VIII de notre *EN*).

2. Alexandre d'Aphrodise, *De anima libri Mantissa* 151.3-13 Bruns.

3. Sur le rapport entre ces deux philosophes, voir *supra*, « Introduction », par R. Chiaradonna et M. Rashed, p. 2-3.

4. Étant donné le contexte de la discussion, nous optons donc, le plus souvent, pour la traduction de πάθος par « passion » plutôt qu'« affection » ou « émotion ».

5. En VII, 85, Diogène Laërce rapporte une définition du « premier approprié » tiré de son traité *Sur les fins*.

devenu le point de départ de l'éthique et il le fait en des termes qui sont aussi ceux des stoïciens : le πρῶτον οἰκεῖον. Au début du livre V du *De finibus*, Pison déclare en effet qu'« il est admis par presque tous les philosophes » que l'objet de la philosophie pratique (la *prudentia*) doit être adapté à notre nature et capable d'éveiller notre « impulsion »[1]. Le seul problème est de savoir quel est cet objet. Toute la discussion philosophique sur la fin des biens et des maux porte donc sur la définition de cet objet que l'être humain désire par nature dès sa naissance et c'est de la connaissance de cet objet que découle la détermination de la fin. Hiéroclès déclarera explicitement au début de ses *Éléments d'éthique* que le meilleur point de départ de son enquête consiste à déterminer la nature du « premier approprié »[2]. C'est dans ce contexte aussi, on le verra, qu'Alexandre présentera la définition de Xénarque et Boéthos : définir le « premier approprié », c'est s'engager sur la fin pratique ultime, le bonheur. On ne doit donc pas sous-estimer l'importance du fr. 51 qui, en transmettant une définition du « premier approprié », donne aussi, dans le vocabulaire stoïcien, la formulation péripatéticienne du principe de toute la philosophie morale.

Pour ces raisons, les deux fragments éthiques de Boéthos appartiennent au dossier sur l'origine de la doctrine stoïcienne de l'*oikeiôsis* ou « appropriation »[3]. Son originalité a été mise en question dans le cadre de la polémique anti-stoïcienne dès l'Antiquité[4] ; à l'époque moderne,

1. Cf. *De finibus*, V, 17 et 23. Dans ce passage, la thèse de l'existence d'un premier objet désiré par nature depuis la naissance débouche sur une division des fins possibles de la vie humaine attribuée à Carnéade (*carneadea divisio* ; V, 16-23), division dont on trouve des versions ailleurs chez Cicéron (*De finibus*, II, 34-35 ; III, 30-31 ; *Lucullus*, 130-131 ; *Tusculanes*, V, 84) mais sans référence au premier objet de l'impulsion.

2. Hiéroclès, I, 1 et 30-37. Cf. I. Ramelli, *Hierocles The Stoic : Elements of Ethics*, Fragments, and Excerpts, by I. R., translated by D. Konstan, Atlanta, 2009, p. 36.

3. Nous renonçons à recourir à des termes de la même famille pour traduire οἰκεῖον et οἰκείωσις : nous traduisons οἰκεῖον par « propre », οἰκείωσις par « appropriation », mais aussi par « propension » ; l'ἀλλοτρίωσις et le verbe ἀλλοτριόω désignent le fait d'être étranger (ou inapproprié) à quelque chose ou le processus par lequel on le devient ; nous traduirons plus bas par « aversion ». Voir par exemple Diogène Laërce, VII, 85. Cicéron rend l'opposition par le couple *conciliari* ou *commendari vs. alienari* (cf. *De finibus*, III, 16).

4. Attribution à « Aristote et aux péripatéticiens » dans la doxographie de l'éthique aristotélicienne dans Stobée (*Eclogae* II, 7, 116, 18-19 et 118, 13-14 Wachsmuth) ; aux *Antiqui* (membres de l'Académie et péripatéticiens) et aux stoïciens comme un principe commun par Cicéron en *De finibus*, IV, 25 ; aux membres de l'ancienne académie et aux péripatéticiens par Pison, porte-parole d'Antiochus d'Ascalon en *De finibus*, V, 23-24 ; à « Socrate et aux sophistes chez Platon » dans le Commentaire anonyme au *Théétète* (VII, 20-25) qui traite péjorativement l'οἰκείωσις de sujet « rebattu » (πολυθρύλητον). — Sur l'attribution à Arius Didyme des deux résumés de l'éthique stoïcienne et péripatéticienne de l'*Anthologie* de Stobée (II 7 Wachsmuth), voir un premier état de la question dans D. E. Hahm, « The Ethical Doxography of Arius Didymus », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.4, Berlin / New York, 1990, p. 2935-3055, p. 3002-

von Arnim, Dirlmeier, récemment Philip Schmitz ou Georgia Tsouni[1] en ont cherché les traces dans le Péripatos, en particulier chez Théophraste ou, justement, Xénarque et Boéthos[2]. La recherche des sources

3034 (Hahm, suivant l'hypothèse de Meinecke et Diels, accepte l'identification de Didyme et d'Arius, ami et conseiller stoïcisant d'Auguste). Pour un examen critique de l'hypothèse, voir J.-B. Gourinat, « Aëtius et Arius Didyme, Sources de Stobée », dans G. Reydams-Schils (ed.) *Thinking Through Excerpts, Studies on Stobaeus*, Turnhout, 2011, p. 143-201, p. 154 et G. Tsouni, « Peripatetic Ethics in the First Century BC : The Summary of Didymus », dans A. Falcon (ed.), *The Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden / Boston, 2016, p. 120-137 et « Didymus' Epitome of Peripatetic Ethics, Household Management, and Politics : An Edition with Translation », dans W. W. Fortenbaugh (ed.), *Arius Didymus on Peripatetic Ethics, Household Management, and Politics, Text, Translation, and Discussion*, RUSCH 20, New York / Londres, 2018, p. 1-67, p. 1-3. Tsouni attribue la doxographie à Didyme, sans s'engager davantage sur son identité. Nous revenons plus loin sur le rapport entre Didyme et Boéthos. Sur la différence de traitement du thème de l'*oikeiôsis* dans les doxographies dites B (stoïcienne) et C (péripatéticienne), voir Hahm, p. 2996-3000 ; sur les références à la notion en contexte platonicien, voir Ch. Gill, « *Oikeiōsis* in Stoicism, Antiochus and Arius Didymus », dans T. Engberg-Pedersen *From Stoicism to Platonism, The Development of Philosophy, 100BCE-100CE*, 2017, p. 100-119, p. 118.

1. L'académicien Polémon a parfois été considéré comme un maillon intermédiaire. Voir H. A. F. von Arnim, *Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik*, Vienne, 1926, p. 131-137 ; F. Dirlmeier, *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*, *Philologus*, suppl. vol. 30, 1937 ; plus récemment, voir R. Radice, *Oikeiosis : Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milan, 2000. La littérature sur le sujet est imposante ; sans prétendre faire un état de la question, on pourra se reporter notamment à H. Görgemanns, « *Oikeiōsis* in Arius Didymus », dans W. W. Fortenbaugh (ed.), *On Stoic and Peripatetic Ethics, The Work of Arius Didymus*, RUSCH I, New Brunswick, 2004 (1983), p. 165-189 (avec un point sur l'origine de la terminologie stoïcienne de l'οἰκείωσις p. 166-168) et B. Inwood, « Comments on Professor Görgemanns' Paper. The Two Forms of *oikeiōsis* in Arius and the Stoa », *ibid.*, p. 190-201 ; Gill, « *Oikeiōsis* in Stoicism, Antiochus and Arius Didymus », p. 100-119 ; Hierocles The Stoic : *Elements of Ethics*, p. xxxii, n. 33. Un résultat récent se rencontre dans Ph. Schmitz, *"Cato Peripateticus" — Stoische und Peripatetische Ethik im Dialog : Cic. fin. 3 und der Aristotelismus des ersten Jh. v. Chr (Xenarchos, Boethos und "Areios Didymos")* [= *Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* 113], Berlin, 2014, où l'auteur trouve l'origine de l'exposé de la morale stoïcienne du livre III du *De finibus* chez Arius Didyme et, au-delà, chez Xénarque et Boéthos cités par Alexandre dans le chapitre 17 de la *Mantissa*. Dans une perspective différente, G. Tsouni (*Antiochus and Peripatetic Ethics*, Cambridge, 2019) cherche à établir l'origine péripatéticienne (chez Théophraste et, au-delà, dans les textes publiés ou non d'Aristote, comme le *Protreptique*) d'un certain nombre de thèses d'Antiochus (dont l'*oikeiôsis*) exposées par Pison en *De finibus* V. Sur le versant théophrastien du problème, on pourra se reporter aux commentaires de W. W. Fortenbaugh, *Theophrastus of Eresus, Commentary*, 6.1, *Sources on Ethics*, by W. W. F. with contributions on the Arabic material by D. Gutas, Leiden / Boston, 2011, p. 550-561. Nous y revenons plus bas.

2. Sur le mot, voir aussi S. G. Pembroke, « *Oikeiōsis* », dans A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, Londres, 1971, p. 114-149, p. 115-116. On ne trouve pas le substantif οἰκείωσις chez Platon mais le couple οἰκειότης/ ἀλλοτριότης (*Banquet*, 197d) ou οἰκεῖος/ ἀλλότριος (*Charmide*, 163c-d dans la bouche de Critias ; *République*, II, 376b) ; l'adjectif

de cette notion est difficile du fait que les mots de la famille d'οἰκείωσις sont susceptibles d'un sens large qui rend les hypothèses sur les éventuelles filiations ou influences souvent peu concluantes. Au contraire, comme cela a été souligné, la doctrine stoïcienne de l'οἰκείωσις possède une spécificité par rapport aux emplois antérieurs du terme[1]. Ce qui la caractérise est qu'elle comporte une dimension providentielle et réflexive : la nature a « approprié » l'être humain « à lui-même »[2] ; cette

joue un rôle important dans plusieurs dialogues : *Lysis*, 222c ; *Banquet*, 205d-206a ou *République*, IX, 586d-e. Chez Aristote, on rencontre l'adjectif et quatre occurrences du nom οἰκειότης (*Pol.* II 3, 1262ᵃ11 ; II 4, 1262ᵇ19 ; *Rhet.* II 4,1381ᵇ34 et *EN* VI 2, 1139ᵃ11) ; on trouve fréquemment l'adjectif chez Théophraste dans les traités botaniques (au sujet des saisons, des lieux, de la nourriture, etc.), le substantif οἰκειότης et le couple οἰκεῖον/συγγενές dans le *De pietate* (fr. 584A FHSG ; au sujet de l'οἰκειότης « envers les êtres humains » au chap. 22.2, p. 419) et dans le fr. 531 FHSG (au sujet de « la parenté des passions », « ἡ τῶν παθῶν οἰκειότης » entre les êtres humains et les animaux), fragments extraits l'un et l'autre du *De abstinentia* de Porphyre ; οἰκείωσις ne se rencontre que deux fois avant Chrysippe en contexte philosophique : chez Théophraste, dans le fr. 435 (= Photius, *Bibl.* 278, 10) au sujet de l'abeille qui « possède une certaine οἰκείωσις à l'égard du chêne » (Ἔχει δέ πως ἡ μέλιττα οἰκείωσίν τινα πρὸς τὴν δρῦν) et chez l'épicurien Hermarque (Porphyre, *De abstinentia*, I, 7, 1) ; chez les historiens, voir Thucydide, IV, 128, 4. — Sur Théophraste, on pourra se reporter à C. O. Brink, « Οἰκείωσις and Οἰκειότης : Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory », *Phronesis* 2, 1956, p. 123-145 qui insiste sur la différence entre l'οἰκειότης de Théophraste et l'οἰκείωσις stoïcienne et, de manière plus nette et critique à l'égard de toute influence théophrastienne, A. A. Long, « Theophrastus and the Stoa », dans J. M. van Ophuijsen et M. van Raalte (eds.), *Theophrastus, Reappraising the Sources*, RUSCH VIII, New Brunswick, 1998, p. 355-383, p. 372-375.

1. Voir en particulier M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen, 1940 ; G. Striker, « The role of *oikeiosis* in Stoic Ethics », dans *ead.*, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, 1996, p. 281-297 ; F. H. Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge, 1985, p. 29-30 ; C. Lévy, *Cicero Academicus, Recherches sur les* Académiques *et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, 1992 (2017), p. 381-387 ; T. Bénatouil, « Aristotle and the Stoa », dans A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in the Antiquity*, Leiden / Boston, 2016, p. 56-75, p. 66-67 ; Gill, « *Oikeiōsis* in Stoicism, Antiochus and Arius Didymus », p. 111-112.

2. C'est à Chrysippe qu'on attribue l'origine de cette doctrine, mais un passage du chapitre 17 de la *Mantissa* (*S.V.F.* III 183) justifie l'attribution d'une définition du « premier approprié » à Zénon. Nous revenons sur ce point dans le commentaire du fr. 51. Voir Long, « Theophrastus and the Stoa », p. 373-374 et N. White, « The Basis of Stoic Ethics », *Harvard Studies in Classical Philology*, 83, 1979, p. 143-178, p. 166, n. 92 et 93. Sur la dimension providentielle, *S.V.F.* III 178 H (= Diogène Laërce VII, 85 ; LS 57 A, 1-2) ; *S.V.F.* III 179 (= Plutarque, *Des Contradictions des stoïciens*, 1038B) ; Sénèque, *Ep.* 121.24 ; Hiéroclès, VI, 40-41. Voir Görgemanns, « *Oikeiōsis* in Arius Didymus », p. 183 et J. Brunschwig, « L'argument des berceaux chez les Épicuriens et chez les Stoïciens », *Études sur les philosophies hellénistiques, Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, 1995, p. 90-112 sur les différents objets de cette réflexivité. — On attribue aux stoïciens la priorité dans l'usage du substantif avec la préposition πρός. Voir Pembroke, « *Oikeiōsis* », p. 116 ; Görgemanns, « *Oikeiōsis* in Arius Didymus », p. 183 et J. Klein, « The Stoic Argument from *Oikeiōsis* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 50, 2016, p. 143-200, p. 149-150.

appropriation avec soi détermine un rapport du vivant avec lui-même dès sa naissance (l'autoconservation et le choix des objets qui y contribuent) et avec les objets de son environnement (le rejet de ce qui lui est contraire). Dire que « la nature a approprié l'être vivant à lui-même » signifie que l'être vivant est pour lui le « premier approprié »[1] ; pour l'éthique stoïcienne, la difficulté est alors de montrer comment la définition du « premier approprié » autorise une évolution qui permet à l'être humain, approprié à lui-même et à son autoconservation dès sa naissance, de viser progressivement, en tant qu'être rationnel, la vertu morale et la perfection humaine[2]. La doctrine du « premier approprié » occupe ainsi une fonction centrale dans la conception naturaliste de la théorie stoïcienne de la fin. L'οἰκείωσις joue un second rôle, qui n'est pas toujours articulé avec le premier, comme origine de la justice : l'être humain n'est plus alors approprié « à lui-même », mais à d'autres êtres, membres de sa famille, de sa cité, de l'humanité[3]. Étant donné la spécificité de cette doctrine complexe, ce n'est pas dans l'optique d'une recherche des sources que la notion d'οἰκείωσις sera envisagée ici. Mais il est évidemment impossible aussi de faire abstraction du contexte stoïcien. C'est en raison du sens nouveau que les stoïciens donnent à cette famille de termes qu'ils se retrouvent au centre des discussions philosophiques : le développement d'Alexandre dont le fr. 51 est extrait témoigne de la continuité des discussions sur le πρῶτον οἰκεῖον depuis au

---

L'adjectif, comme la forme passive du verbe, se construit avec le datif ou avec πρός. Diogène Laërce rapporte une définition sans doute de Chrysippe avec le datif (VII, 85, 2). Le terme se rencontre avec πρός dans le fr. 50, mais sans le pronom réfléchi (Aspasius, *In Ethica Nicomachea*, 44.27).

1. Le fr. 51 donnera l'occasion de revenir sur les hésitations de la définition stoïcienne du « premier approprié ». — Nous traduirons par la suite le grec ζῷον par « vivant » ou « être vivant », mais en désignant ainsi seulement l'animal et l'être humain ; dans ce genre de contexte, comme on le verra plus bas, Cicéron et Sénèque utilisent le latin *animal*. Pour les stoïciens, la plante est en effet dépourvue d'âme, d'impulsion et donc de « premier approprié » pour autant que celui-ci est l'objet d'une impulsion. La nature « administre » directement les plantes (cf. Diogène Laërce, VII, 86 et *S.V.F.* III 178 ; II, 708 et 710).

2. Comme on le verra, cette difficulté apparaît à l'arrière-plan du fr. 51, dans le jeu entre les contraintes de continuité et de discontinuité entre le « premier approprié » et la fin visée par l'être rationnel. On pourra se reporter à N. White, « The Basis of Stoic Ethics », p. 154-155 et à l'article classique de M. Frede, « On the Stoic Conception of the Good », dans K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, 1999, p. 71-94, qui commente Cicéron, *De finibus*, III, 20-21, notre principale source sur ce sujet. L'un et l'autre insistent sur la rupture entre l'impulsion initiale et celle de l'être rationnel ; voir *contra* J. Klein, « The Stoic Argument from *Oikeiōsis* », p. 155-163.

3. Voir par exemple, Cicéron, *De finibus*, III, 62-68. Nous revenons plus bas sur le problème du rapport entre ces deux fonctions doctrinales et sur ces deux usages, réflexif et alio-relatif, pour reprendre l'expression de Brunschwig, « L'argument des berceaux », p. 92, n. 1.

moins le Ier siècle av. J.-C. Pembroke résume bien l'enjeu de ce problème en expliquant que, sans οἰκείωσις, il n'y aurait pas eu de Stoa, mais que les stoïciens n'ont pas inventé le mot, même s'ils en font un usage particulier[1]. D'où le caractère stratégique pour les autres écoles philosophiques de cette notion et la recherche d'une réappropriation de l'οἰκείωσις, réappropriation qui vaut aussi critique de la notion elle-même, de sa supposée originalité, et qui engage par ricochet une révision doctrinale de la part de l'école qui procède à cette réappropriation[2]. C'est ce que révèlent les fr. 50 et 51 : un réinvestissement péripatéticien de la théorie stoïcienne de l'οἰκείωσις dans son propre vocabulaire, qui constitue une critique de la notion stoïcienne et conduit aussi à un certain nombre d'ajustements du côté péripatéticien[3]. Dans ce contexte, Boéthos ou plutôt Xénarque et Boéthos ont sans doute joué un rôle particulier. Dans la vaste reconstitution conceptuelle et historique sur les définitions du « premier approprié » opérée au chapitre 17 de la *Mantissa* dont est extrait le fr. 51, Alexandre ne remonte pas plus haut, du côté des péripatéticiens, que Xénarque et Boéthos, ce qui encouragerait à leur reconnaître un rôle pionnier, chez les péripatéticiens en tout cas, au sein de ce processus[4]. Le fr. 50 est particulièrement intéressant et original : si, comme on l'a vu, la détermination du « premier approprié » est ce qu'on pourrait appeler un exercice imposé depuis Chrysippe et la « division de Carnéade », en revanche, Boéthos semble avoir été le seul à faire dépendre la passion de l'οἰκείωσις ou de l'ἀλλοτρίωσις, ce qui constitue une innovation à la fois dans l'histoire des théories de l'οἰκείωσις et de l'éthique péripatéticienne. La recherche d'une réappropriation, terminologique et conceptuelle, de notions stoïciennes ne concerne donc

---

1. Pembroke, « *Oikeiōsis* », p. 115. Pohlenz faisait déjà de l'*oikeiôsis* le « point de départ » (« der Ausgangspunkt ») à la base de toute l'éthique stoïcienne (*Grundfragen der stoischen Philosophie*, p. 11).

2. Voir Ch. Gill, « Antiochus' Theory of *oikeiōsis* », dans J. Annas et G. Betegh (eds.), Cicero's *De finibus*, *Philosophical Approaches*, Cambridge, 2016, p. 221-247, p. 227. Par « réappropriation », nous comprenons ici le fait, pour un philosophe, d'utiliser avec un sens qui lui sera propre un vocabulaire qui appartient au patrimoine philosophique commun mais qui est temporairement monopolisé avec un sens particulier par une école adverse ; cette resémantisation permet d'exprimer la critique de l'adversaire sur son terrain, avec ses concepts, dans son vocabulaire, et de montrer ainsi la supériorité de la doctrine qui est capable de s'approprier l'autre.

3. Le cas de l'οἰκείωσις illustre le procédé de « polemic resemantization » bien mis au jour depuis M. Bonazzi, « Eudorus' psychology and Stoic ethics », dans M. Bonazzi et Ch. Helmig (eds.), *Platonic Stoicism — Stoic Platonism, The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven, 2007, p. 109-132, p. 126 ; sur cette stratégie d'incorporation des thèses et de la terminologie de l'adversaire dans un contexte de compétition dialectique entre écoles philosophiques, voir aussi J. Annas, « The Hellenistic version of Aristotle's Ethics », *The Monist*, 73, 1990, p. 80-96, p. 81-81.

4. Voir la remarque de Gill, « *Oikeiōsis* in Stoicism, Antiochus and Arius Didymus », p. 118.

pas seulement l'οἰκείωσις. Le fr. 50 témoigne de la même stratégie philosophique au sujet d'une notion fondamentale de l'éthique stoïcienne et, dans une certaine mesure aussi, péripatéticienne, le πάθος. Comme on le verra dans l'examen de ces deux fragments, s'il y a réappropriation par Boéthos, elle ne s'applique donc pas moins à l'égard des concepts stoïciens (la passion, l'*oikeiôsis*, le « premier approprié ») que des textes et concepts d'Aristote (de nouveau, la passion et la *philautia* ou amour de soi, notion elle aussi révisée au terme d'une relecture de passages de l'*Éthique à Nicomaque*). Ces deux fragments illustrent donc la complexité de la situation philosophique et exégétique au Iᵉʳ siècle : Boéthos cherche manifestement à affirmer contre les « modernes »[1] une identité péripatéticienne, sous la pression mais aussi grâce aux innovations de la psychologie et de l'éthique stoïciennes, au prix de révisions dans la tradition aristotélicienne.

§ 1. La définition de la passion selon Boéthos : fr. 50

a. Traduction du contexte du fr. 50

Le fr. 50 se rencontre dans une longue digression ménagée par Aspasius dans son commentaire de *EN* II 2, 1103^{b}31. Elle prend la forme d'un essai indépendant sur la passion, qui s'étend de 42.27 à 47.2 dans l'édition de Heylbut[2]. L'objet de la digression est de déterminer les genres les plus hauts de la passion, mais Aspasius aborde la question préalable de sa définition (44.11 ; 44.21 : ὁρισμὸν τοῦ πάθους). Le passage suit une progression aristotélicienne scolaire : 1/ annonce de la recherche d'une définition (44.10-12), 2/ brève doxographie composée de deux parties : la définition des stoïciens, puis celles des péripatéticiens récents, suivies à chaque fois d'une critique (44.12-45.13), enfin 3/ Aspasius propose lui-même une définition (45.13-16). Les seuls péripatéticiens nommés sont Andronicos de Rhodes et Boéthos de Sidon, dont les définitions sont toutes les deux partiellement critiquées.

La recherche d'Aspasius est limitée aux passions de l'âme, ce qui constitue une restriction par rapport au domaine de pertinence de la notion de πάθος chez Aristote. Il est difficile de savoir si la définition de

1. Les « modernes » désignent ici les stoïciens. Sur la distinction chez Boéthos entre « anciens » et « modernes » (νεώτεροι), voir *supra* p. 117-118.

2. Voir J. Barnes, « Introduction to Aspasius », dans A. Alberti et R. W. Sharples (eds.), *Aspasius : The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, Berlin, 1999, p. 1-50, p. 25 et sur le commentaire d'Aspasius en général H. P. F. Mercken, « The Greek Commentators on Aristotle's Ethics », dans R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and their Influence*, Second Edition, Londres, 2016 (1990), p. 474-477.

Boéthos se rencontrait chez lui dans un contexte éthique ou psychologique, la notion étant chez Aristote l'objet d'analyses dans les *Éthiques*, mais aussi dans la *Rhétorique*, la *Poétique*, dans le traité *De l'âme*, les *Catégories* et la *Métaphysique*. Le contexte stoïcisant du passage demande de réviser des distinctions trop tranchées : nous sommes dans un développement de psychologie morale, ce qui a un sens pour les deux traditions philosophiques concernées ; il y a aussi de bonnes raisons de penser, comme on le verra plus loin, que l'un des objectifs de Boéthos en donnant cette définition de πάθος est sinon d'en réduire l'emploi à son contexte éthique, du moins de préciser son sens pour la tradition péripatéticienne dans ce contexte précis[1].

Le sens de la définition de Boéthos étant commandé par sa critique des stoïciens et d'Andronicos, il sera nécessaire de prendre en compte le contexte du fr. 50. Comme Moraux l'a signalé, l'état dans lequel les éditeurs ont livré le commentaire d'Aspasius rend malheureusement la lecture du passage parfois difficile[2]. Le contexte du fr. 50 est le suivant :

> [44.12] <*Définition des stoïciens et critique*> Les stoïciens croyaient que la passion est une impulsion violente ou une impulsion irrationnelle, en comprenant <par ce terme> ce qui s'oppose à la droite raison, pas comme

1. En *Metaph.* Δ 21, Aristote distingue quatre sens (déjà au terme d'une restriction implicite) : (1) la qualité (ποιότης) selon laquelle une chose est altérée (ce sont les qualités passives) ; (2) les actes de ces altérations ; (3) les altérations et les mouvements qui causent un dommage ; (4) de très grands malheurs. Nous revenons sur ce dernier sens plus bas. Pour le sens (1), sur lequel nous reviendrons, voir *Cat.* 8, 9^a28-10^a10. Comme le signale Ross, le terme est aussi utilisé par Aristote dans le sens de propriété ou d'attribut (Aristotle's *Metaphysic*s, A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford, 1924, p. 336). De manière générale, en effet, chez Aristote et d'abord chez Platon, le πάθος désigne tout ce dont un être pâtit ou tout ce qui lui arrive, que cela soit bon ou mauvais, agréable ou douloureux, tout type d'effet. Le substantif a dans ce cas une signification aussi large que celle du verbe. La célèbre définition de l'être donnée par Platon dans le *Sophiste* pourra illustrer ce point : Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν τινα κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι (247D8-E4, en conservant le τινα avec Diès). Dans ce contexte, la qualité de ce qui produit la passion et surtout l'ampleur de cette passion (cf. καὶ σμικρότατον) n'ont aucune importance : même le plus petit pâtir est une passion ; la grandeur n'est pas un élément de sa définition. Nous y revenons plus bas. — Sur la diversité des emplois de πάθος chez Aristote, voir R. Sorabji, « Peripatetics On Emotion After 100 BC », dans R. W. Sharples et R. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, 2 vols, II, Londres, 2007, p. 621-626, p. 621, et l'étude de B. Besnier, « Aristote et les passions », dans B. Besnier, P.-F. Moreau, L. Renault (eds.), *Les Passions antiques et médiévales*, Paris, 2003, p. 29-94.

2. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, *Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.*, Berlin / New York, 1973, p. 177, n. 6. Le texte de la critique par Aspasius de la définition de Boéthos a fait l'objet de deux corrections successives par P. Moraux rappelées plus bas en note.

il faut <le comprendre>[1]. En effet, toute passion n'est pas violente et toute passion ne s'oppose pas à la raison : certaines sont appropriées au bien[2]. Ce qui est certain est que nous blâmons ceux qui sont insensibles[3] et trop raides de caractère. Et s'il n'y a absolument aucun moyen de supprimer la partie désirante de l'âme[4], il est en revanche possible de lui donner de l'ordre, comme pour celle qui possède la raison : elle sera mise en ordre dans une juste proportion des passions. Mais qu'il existe dans l'âme quelque chose capable de désirer et d'éprouver des passions (παθητικὸν), c'est ce qu'il faudra examiner ailleurs.

[44.20] <*Pas de définition chez les péripatéticiens anciens*> Parmi les péripatéticiens anciens, nous ne trouvons chez aucun de définition de la passion. [44.21] <*Définition des péripatéticiens postérieurs : [1] Andronicos*> Parmi ceux qui viennent après, Andronicos a dit que la passion est un mouvement irrationnel de l'âme <qui se produit> sous l'effet d'une conception d'un mal ou d'un bien, en prenant «irrationnel» non pas comme ce qui s'oppose à la droite raison, comme les stoïciens, mais comme une motion de la partie irrationnelle de l'âme[5]. [44.24] < *[2] Boéthos*> Quant à Boéthos, il a dit que la passion est, de l'âme, un mouvement irrationnel possédant une grandeur déterminée, en prenant lui aussi «irrationnel» comme un mouvement de la partie irrationnelle de l'âme, mais en ajoutant «grandeur», puisque, parmi les mouvements de la partie irrationnelle de l'âme, il y en a aussi d'autres qui se produisent avec une courte propension et aversion de l'âme[6] à certains <mouvements>. Il estimait donc qu'il ne valait pas la peine d'appeler passions les mouvements qui s'accompagnent d'une courte <propension et aversion>.

[44.29] <*Aspasius critique la précision de Boéthos*> Je ne vois pas pour quelle raison il a dit cela : en effet, tout mouvement de la partie de l'âme capable d'éprouver des passions, s'il ne reste pas inconnu, sera une passion du corps, pas seulement celui avec la grandeur, mais <la détermina-

1. *S.V.F.* III 386. On notera que von Arnim ne reproduit pas οὐκ εὖ (44.14). La négation ne porte pas sur le fait qu'ils ont mal compris «ce qui s'oppose à la droite raison», mais sur le fait qu'ils ont compris à tort «irrationnel» comme «ce qui s'oppose à la droite raison», et pas comme «ce qui provient de la partie irrationnelle».

2. Nous traduisons τινα οἰκεῖά ἐστιν ἀγαθῷ (44.15) : «appropriées au bien» plutôt que «propres à un homme de bien».

3. Ligne 44.16 : en corrigeant ἀπειθεῖς en ἀπαθεῖς, sans que cette correction trouve d'appui dans les manuscrits mais en suivant une suggestion de P. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Turin, 1974, p. 100 (et R. Hanquet, *Aspasius, Sa vie, Son œuvre*, Diss., Louvain, 1945) et P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, II : *Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Berlin / New York, 1984, p. 282, n. 197. C'est ainsi que le comprend aussi D. Konstan, sans signaler la correction (*Aspasius : On Aristotle Nicomachean Ethics, 1-4, 7-8*, Londres, 2007, p. 44).

4. Sans supprimer τῆς ψυχῆς.

5. Le terme «motion» traduit κίνημα (44.24).

6. En 44.27, nous adoptons la correction de Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, p. 177, n. 5 : μετ' οἰκειώσεως αὐτῆς au lieu de μετ' οἰκειώσεως τῆς.

tion> «selon l’altération de quelque chose»[1], comme aussi tout mouvement du corps qui ne résulte pas d’une altération, est ajouté s’il ne reste pas inconnu qu’il y a une passion du corps, parce que c’est pour ces raisons que le changement selon les passions paraît appartenir à l’âme[2].

---

1. En 44.31, του est une correction de Rose ; N a ἐπὶ τοῦ et Z τοῦ.

2. Le sens des lignes 29-33 est obscur et le texte des lignes 32-33 est difficilement traduisible tel quel. Moraux, critique envers le texte de Rose et Heylbut, a proposé de corriger les lignes 29-33. Il s’appuie en partie sur O. Schissel von Fleschenberg, «Die Aporie des Aspasios : Inwieferne wird von jedem Affekt Lust oder Schmerz prädiziert ?», *Archiv für systematische Philosophie* 28, 1924, p. 64-72, p. 70-71. Estimant que c’est la reprise de «formules presque identiques» qui a trompé le copiste de l’archétype, Moraux a tenté par deux fois de reconstituer le texte :
1/ Dans la partie de *Der Aristotelismus bei den Griechen* consacrée à l’éthique de Boéthos (I, p. 177, n. 6) :
πᾶσα γὰρ κίνησις τοῦ παθητικοῦ μορίου τῆς ψυχῆς, ἂν μὴ λανθάνῃ, πάθος ἂν εἴη {τοῦ σώματος, οὐ μόνον δὲ ἡ σὺν μεγέθει· τὸ δὲ κατ’ ἀλλοίωσιν ἐπὶ (Lesart von N) τοῦ} ὥσπερ καὶ πᾶσα κίνησις σώματος {οὐ} κατ’ ἀλλοίωσιν, ἂν μὴ λανθάνῃ, πάθος ἂν <εἴη τοῦ σώματος, οὐ μόνον δὲ ἡ σὺν μεγέθει· τὸ δὲ κατ’ ἀλλοίωσιν ἐπὶ τοῦ> σώματος πρόσκειται, ὅτι ταῦτα (d.h. die qualitativen πάθη des Körpers) ἔοικε τῇ (ἔοικεν ἡ codd.) κατὰ τὰ πάθη μεταβολῇ (μεταβολὴ codd.) τῆς ψυχῆς.
«En effet, tout mouvement de la partie de l’âme capable d’être affectée par des passions, s’il ne reste pas inconnu, sera une passion, comme aussi tout mouvement du corps qui résulte d’une altération, s’il ne reste pas inconnu, sera une passion du corps, pas seulement celui pourvu d’une grandeur ; mais ce qui procède d’une altération du corps s’ajoute, parce que ces <passions des corps> ressemblent au changement de l’âme selon les passions».
2/ Dans son chapitre sur Aspasius de *Der Aristotelismus bei den Griechen*, II, p. 284, n. 198 :
πᾶσα γὰρ κίνησις τοῦ παθητικοῦ μορίου τῆς ψυχῆς, ἂν μὴ λανθάνῃ, πάθος ἂν εἴη, [τοῦ σώματος, οὐ μόνον δὲ ἡ σὺν μεγέθει· τὸ δὲ κατ’ ἀλλοίωσιν ἐπὶ τοῦ] ὥσπερ καὶ πᾶσα κίνησις τοῦ σώματος [an οὖσα addendum ?] κατ’ ἀλλοίωσιν, ἂν μὴ λανθάνῃ, πάθος ἂν <εἴη> τοῦ σώματος, <οὐ μόνον δὲ ἡ σὺν μεγέθει· τὸ δὲ κατ’ ἀλλοίωσιν ἐπὶ τοῦ σώματος> πρόσκειται, ὅτι ταῦτ’ οὐκ οἰκεῖα (ταῦτα ἔοικεν codd.) τῇ κατὰ τὰ πάθη μεταβολῇ τῆς ψυχῆς (ἡ … μεταβολή codd.).
«En effet, tout mouvement de la partie de l’âme capable d’être affectée par des passions, s’il ne reste pas inconnu, sera une passion, comme aussi tout mouvement du corps qui procède d’une altération, s’il ne reste pas inconnu, sera une passion du corps, pas seulement celui pourvu d’une grandeur ; mais ce qui procède d’une altération du corps s’ajoute, parce que ces <passions du corps> ne sont pas appropriées au changement de l’âme selon les passions.»
Sorabji, «Peripatetics On Emotion After 100 BC», p. 623-624, Konstan (dans sa traduction) et R. W. Sharples, *Peripatetic Philosophy, 200 BC to AD 200, An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge, 2010, p. 140-141, ne corrigent pas le texte et proposent des traductions qui supposent qu’Aspasius commente dans ces lignes une partie du texte de Boéthos que nous ne posséderions plus. Il semble qu’il existe trois possibilités : (1) les lignes 44.29-33 sont une citation d’un extrait de texte de Boéthos (où ce dernier justifierait sa définition) qu’Aspasius citerait car il ne le comprend pas ; cette possibilité est peu probable car ces lignes sont manifestement une critique de la définition de Boéthos ; (2) dans ces lignes, Aspasius se réfère à un texte (voir le πρόσκειται généralement utilisé dans un contexte exégétique) : dans ce

[44.33] <*Aspasius critique la définition d'Andronicos*> Andronicos, quant à lui, en affirmant que la passion se produit sous l'effet d'une conception des biens ou des maux, a d'abord sans doute ignoré que certaines passions se produisent à partir de la seule représentation, sans assentiment ni conception (ἐξ αὐτῆς τῆς φαντασίας χωρὶς συγκαταθέσεως καὶ ὑπολήψεως) : parfois, en effet, se produit une passion de l'âme selon la seule sensation, quand quelque chose d'agréable ou de douloureux apparaît ; ce n'est donc pas seulement après les conceptions que les passions se produisent, mais aussi avant les conceptions. (i) C'est ce que montrent, plus que tout, les appétits : souvent rien qu'en le voyant, quelqu'un aura l'appétit du beau en tant que beau[1], sans jamais aucune conception préalable. (ii) En plus, souvent surviennent des appétits absolument sans la conception qu'un bien est présent, par exemple quand la partie irrationnelle de l'âme est mise en mouvement par un propos spirituel : dans ce cas, nous ne jugeons pas en effet qu'un bien nous soit présent, mais nous n'en sommes pas moins mis en mouvement par l'agréable.

[45.10] <*Aspasius propose une définition de la passion*> Mais il y a aussi des cas où éprouver du plaisir fait suite à la conception d'un bien et éprouver de la peine fait suite à la conception d'un mal, l'âme étant évidemment mue comme si le bien était agréable, le mal, pénible. Peut-être donc que la passion est le mouvement de la partie irrationnelle de l'âme sous l'effet de l'agréable ou du pénible. Que la passion, en effet, fasse suite à une représentation ou qu'elle fasse suite à une conception, c'est toujours au sujet de l'agréable ou du pénible qu'elle se produit, ce qui montre aussi que le plaisir et la peine sont les passions les plus génériques. [45.16]

b. L'argument d'Aspasius

Par définition, la digression d'Aspasius ne se rattache pas à un passage précis de l'*EN*. Les découpages de son commentaire sont très irréguliers[2]. À la page 40 de l'édition des *C.A.G.*, Aspasius commente *EN* II 2, 1103^{b}31 et son commentaire se prolonge jusqu'à la page 57.7. Le lemme suivant est page 58.2 et reprend le commentaire du texte d'Aristote en

---

cas, il se réfère ou bien (2.1) à un texte de Boéthos : c'est possible puisqu'il s'agit justement pour Aspasius de montrer qu'il ne comprend pas le sens de la définition de Boéthos ; ou bien (2.2) à texte d'Aristote : Aspasius ferait une leçon d'exégèse aristotélicienne à Boéthos pour lui expliquer le sens aristotélicien de πάθος dans un contexte hylémorphique. Nous proposons d'adopter (non sans difficulté) cette solution que nous justifions p. 426-427. La traduction donnée ici reste tout à fait conjecturale.

1. Et pas « en tant que le beau a été conçu préalablement comme un bien », comme le voudrait la définition d'Andronicos.

2. Sur ces points, voir R. Wittwer, « Aspasian Lemmatology », dans A. Alberti et R. W. Sharples (eds.), *Aspasius : The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, Berlin, 1999, p. 51-84. Sur l'ensemble de la digression sur les passions, voir I. Kupreeva, « Aristotelianism in the Second Century AD : Before Alexander of Aphrodisias » dans A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden / Boston, 2016, p. 138-159, p. 154-156.

EN II 9. Aspasius consacre donc 17 pages continues de commentaire, sans indiquer de découpage précis du texte d'Aristote. La digression qui commence page 42 est amenée par un argument dans lequel Aristote montre en quoi la vertu éthique porte sur les plaisirs et les peines (1104^{b}13-16) : les vertus portent sur les actions et les passions ; plaisir et peine suivent toute action et passion ; donc les vertus portent sur les plaisirs et les peines. Aspasius se demande à ce sujet (42.27) de quelle façon plaisir et peine « accompagnent » (ἕπεσθαι) toute passion ; il entreprend de mettre à l'épreuve la thèse (à laquelle il se ralliera finalement à la fin du texte traduit plus haut) selon laquelle le plaisir et la peine sont les « deux passions les plus génériques » (γενικώτατα εἶναι δύο ταῦτα πάθη, 42.28), sous lesquelles toutes les autres se rangent comme des espèces. C'est au cours de ce développement qu'il s'interrogera sur la définition aristotélicienne de la passion, d'une manière naturelle puisque le fait que la passion soit accompagnée de plaisir et de peine est le seul élément de définition donné par Aristote en *EN* II 4 (1105^{b}23). Il convient de souligner que, à ce stade de son commentaire, la question doit se comprendre dans le cadre d'un débat interne au Péripatos. Le κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην en 42.28-29 montre qu'il s'agit d'un point d'exégèse d'Aristote, et non d'une polémique anti-stoïcienne. Aspasius va en effet examiner un certain nombre d'objections contre cette solution, qui comporte notamment le défaut de faire du plaisir et de la peine à la fois des genres et des espèces (42.27-45.16)[1]. Aspasius sera donc conduit à distinguer deux types de plaisirs et de peines, génériques et spécifiques. Mais, juste après le passage traduit plus haut, Aspasius introduit la thèse stoïcienne selon laquelle au contraire il existe quatre passions génériques : γενικὰ δὲ πάθη οἱ μὲν ἐκ τῆς Στοᾶς ἔφασαν εἶναι ἡδονὴν καὶ λύπην φόβον <καὶ> ἐπιθυμίαν (45.16-17). Ainsi, comme on peut le constater à sa lecture, le passage sur la définition de la passion a pour objet de confirmer la solution d'Aspasius sur les passions les plus génériques, mais aussi de préparer la réfutation de celle des stoïciens[2]. Dans la mesure où la question de savoir quelles sont les passions les « plus génériques » n'est pas explicitement celle d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, on peut donc

1. La thèse selon laquelle les passions sont réductibles aux deux genres suprêmes du plaisir et de la peine est attribuée ici à des aristotéliciens et non à Platon ; voir S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, 2004, p. 219, n. 90 ; R. Sorabji, « Aspasius and Other Objections to Chrysippus », *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, 2000, p. 134-135, attribue seulement la thèse à Platon et au *Didaskalikos.*

2. Sur les différents types de classements des passions et leurs sources, voir R. Sorabji, « Aspasius on Emotion », dans A. Alberti et R.W. Sharples (eds.), *Aspasius : The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, Berlin, 1999, p. 96-106, p. 96-103 et D. Konstan, « Aspasius on *pathè* », dans Ethikê Theôria, *Studi sull'*Etica Nicomachea *in onore di Carlo Natali*, a cura di F. Masi, S. Maso, C. Viano, Rome, 2019, p. 271-286.

lire le passage comme apportant une solution péripatéticienne à une question stoïcienne (sur les passions génériques) et contre la solution stoïcienne[1]. Cette volonté de construire une position péripatéticienne dotée d'une orthodoxie, ou du moins d'une autorité, est confirmée par le fait qu'Aspasius cherche des définitions au sein de l'école ; il n'en trouve que deux, par l'examen desquelles il obtiendra une confirmation de sa solution.

Le mouvement général du texte est donc le suivant : Aspasius rapporte puis critique deux définitions stoïciennes de la passion ; il rappelle et réfute deux définitions péripatéticiennes, celle d'Andronicos et celle de Boéthos. Il ne fait apparemment rien de la définition de Boéthos[2] ; en revanche, il argumente assez précisément contre celle d'Andronicos. C'est au terme du traitement de cette dernière qu'Aspasius parvient à sa propre définition de la passion, tandis que la définition de Boéthos ne joue apparemment aucun rôle. Aspasius ne comprend pas (ou feint de ne pas comprendre) l'intérêt de la définition de Boéthos. Sa réponse consiste, semble-t-il, à dire, nous y reviendrons plus bas, que l'ajout du critère de la « grandeur » ne sert à rien, car, dès qu'elle est connue, une passion est une passion. De son côté, la définition d'Andronicos n'identifie pas la passion et l'ὑπόληψις (traduit ici par « conception »), mais considère que la passion vient d'une « conception » de biens ou de maux, sans préciser de quel type de « conception » il s'agit[3]. Le fait qu'il laisse cette question ouverte et ne rapporte pas seulement la passion à l'opinion (δόξα) pourrait suggérer de sa part une discrète prise de distance par rapport aux stoïciens[4] : si la passion peut aussi se produire sous l'effet de la conception que la « prudence » (φρόνησις) possède des biens et des maux, alors, pour un aristotélicien, l'essentiel est sauvé ; la « passion » est un « mouvement de l'âme irrationnelle » qui peut accompagner l'action vertueuse[5]. Mais Aspasius objecte à la définition d'Andronicos que la passion peut aussi venir d'une « représentation » (φαντασία), « sans assentiment ni conception »,

1. *S.V.F.* III 378 = Stobée II 7, 88, 12-15 Wachsmuth ; LS 65A3.

2. C'est ce qui explique la construction en chiasme du passage, Aspasius s'appuyant sur la définition d'Andronicos.

3. Chez Aristote, l'ὑπόληψις est le genre dont les différences sont l'opinion, la prudence et la science (*DA* III 3, 427^{b}25-26 : τῆς ὑπολήψεως διαφοραί, ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ φρόνησις καὶ τἀναντία τούτων).

4. Contre Sorabji, « Aspasius and Other Objections to Chrysippus », p. 133, il ne s'agit donc pas seulement d'une « concession » aux stoïciens.

5. Étant donné son intellectualisme marqué, la question se pose de savoir si et comment Andronicos pouvait accorder des passions aux animaux (ce qu'Aristote fait d'une certaine façon en *HA* VIII et IX. Cf. VIII 1, 588a16-b10). On ne peut pas exclure qu'il ait assumé la thèse stoïcienne (qui découle de la conception stoïcienne de la passion comme impulsion et qui devrait découler de sa définition) selon laquelle les enfants et les animaux n'ont pas de passions.

et plus exactement même d'une « sensation », prise ici comme exemple d'une « représentation » qui précède la « conception ». Les distinctions établies en *DA* III 3 entre la « représentation » et l'« opinion », qui est une variété de la « conception », rendent la réfutation d'Aspasius problématique. Dans le contexte du *DA*, la différence entre les deux consiste en ceci que la « représentation » d'un mal ou d'une chose effrayante ne produit pas d'effet dans l'âme, car elle est dépourvue de la « conviction » (πίστις) qui caractérise l'« opinion » (III 3, 427^{b}21-24 ; 428^{a}19-21) ; au contraire, écrit Aristote : ὅταν μὲν δοξάσωμεν δεινόν τι ἢ φοβερόν, εὐθὺς συμπάσχομεν (427^{b}21-22 : « quand nous avons l'opinion que quelque chose est terrible ou redoutable, nous éprouvons en même temps aussitôt une passion »). On doit donc supposer qu'Aspasius emploie φαντασία dans un sens non-technique, comme le nom verbal de φαίνεσθαι, la représentation étant prise comme un genre incluant la sensation[1]. Ceci accordé, les arguments anti-cognitivistes d'Aspasius montrent, contre Andronicos, que des passions peuvent naître de sensations, la vue du beau ou l'audition d'un mot d'esprit qui suscite un rire immédiat[2]. Mais Aspasius n'exclut pas que la passion puisse résulter aussi de la « conception » d'un bien ou d'un mal : dans ce cas, l'âme éprouve une passion agréable, suite à la « conception » de l'agréable comme un bien. Si la passion survient sous l'effet d'une « conception » ou d'une « représentation » au sujet de l'agréable ou du pénible, la conclusion est donc que la bonne définition de la passion est un « mouvement de l'âme irrationnelle sous l'effet de l'agréable ou du pénible », définition adoptée par Aspasius qui confirme pour celui-ci que le plaisir et la peine sont bien les deux passions les plus hautes.

Même si les deux définitions péripatéticiennes ne jouent pas exactement le même rôle dans l'argumentation d'Aspasius, elles ont deux points communs, apparemment contradictoires : leur attachement à un dogme péripatéticien et leur assimilation d'éléments stoïciens. Elles ont d'abord en commun en effet de ne pas se tromper sur ce qu'il faut entendre pour un péripatéticien par mouvement « irrationnel » (ἄλογον), c'est-à-dire de ne pas le comprendre selon le monisme stoïcien[3], mais

1. Ceci est confirmé par le passage du substantif au verbe (ὅτε ἡδὺ ἢ λυπηρὸν φανῇ, 45.3). Sur le sens technique et non technique de φαντασία dans le contexte de la définition de la passion dans le corpus, voir M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire, Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994, p. 83-96.

2. Sur les arguments d'Aspasius contre la définition d'Andronicos, voir Sorabji, « Aspasius on Emotion », p. 104-106 ; *id.*, « Aspasius and Other Objections to Chrysippus », p. 133 ; *id.* « Peripatetics on Emotion after 100 BC », p. 623-626.

3. *S.V.F.* III 389 = Stobée, II 7, 89, 4-5 Wachsmuth ; LS 65 A 6 : « irrationnel équivaut à ce qui désobéit à la raison ». Les catégories de moniste et dualiste sont évidemment grossières. Sur le sens de « monisme » dans une philosophie qui distingue dans l'âme huit parties, voir B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985,

en le rapportant à la « *partie* » irrationnelle de l'âme dans le cadre du dualisme de *EN* I 13[1]. Ce point est, aux yeux d'Aspasius en tout cas, la ligne de partage la plus sûre entre les conceptions stoïcienne et péripatéticienne de la passion : puisqu'elle n'est pas intrinsèquement un mouvement irrationnel mais provient d'une partie de l'âme qui est distincte de la partie rationnelle mais qui est susceptible d'entendre la raison et d'être ordonnée, une passion est naturelle et n'est en soi ni une vertu ni un vice pour un aristotélicien, alors qu'elle est en soi « excessive », « contre nature » et vicieuse pour un stoïcien[2]. Ces deux définitions possèdent un second point commun qui est cette fois de se situer l'une et l'autre dans un contexte stoïcien : la définition d'Andronicos n'identifie pas la passion et la conception (ὑπόληψις), mais fait dépendre la première de la seconde, d'une manière dangereusement proche de l'identité affirmée par Chrysippe entre les passions et les jugements[3], et Aspasius voit le danger[4] ; quant à Boéthos, sa propre définition habille et, en partie, révise une position aristotélicienne dans un vocabulaire d'origine stoïcienne. De ce point de vue, on peut lire le commentaire d'Aspasius comme un effort, au contact du texte de l'*Éthique à Nicomaque*, pour revenir à une orthodoxie aristotélicienne en dé-stoïcisant les deux seules définitions péripatéticiennes de la passion qu'il trouve. Ce sont deux aristotélismes qui se confrontent dans son commentaire : d'un côté, celui du Ier siècle av. J.-C., marqué par l'indépendance philosophique (dans la suite des premiers successeurs d'Aristote), par l'empire persistant du stoïcisme (notamment sur la question de la passion), qui suscite une émulation conceptuelle et le désir de rivaliser avec les « modernes », de l'autre, l'aristotélisme du IIe siècle ap. J.-C., plus exégétique et sans doute plus préoccupé par la déférence aux textes[5]. Il faudrait nuan-

---

p. 32-33 : « The Stoic psychology of action was monistic in that it placed the power of reason in charge of the process of generating actions, and did not leave room for a power in the soul which might oppose reason and interfere with its control over the actions of the agent. »

1. Aristote n'était certes pas le seul à distinguer deux parties, rationnelle et irrationnelle, dans l'âme. Il est possible qu'Andronicos et Boéthos se soient référés au dualisme diffus devenu un patrimoine commun attribué à Pythagore, Platon et Aristote. Cf. Cicéron, *Tusculanes*, IV, 10.

2. *S.V.F.* I 207 = Cicéron, *Académiques*, I, 39.

3. *S.V.F.* III 456 = Diogène Laërce, VII, 111.

4. Juste après le texte traduit plus haut, Aspasius cite une définition de l'origine des passions selon les stoïciens qui montre la proximité des deux positions : γίνεσθαι μὲν γὰρ τὰ πάθη ἔφασαν δι' ὑπόληψιν ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ [...] (45.17-18). Sharples, *Peripatetic Philosophy*, p. 148, va trop loin dans son rapprochement des définitions d'Andronicos et des stoïciens.

5. Voir ici p. 8 sur la philosophie au Ier siècle et sur le « modèle stoïcien » et R. Chiaradonna, « The Early Peripatetic Interpreters of Aristotle's *Categories* and the Previous Philosophical Tradition », dans A. Ulacco et A. Joosse (eds.), *Dealing with disagreement. The Construction of traditions in later ancient philosophy*, à paraître, qui

cer toutefois cette distinction : Boéthos, comme le montre le fr. 51, se livre aussi à un travail d'exégèse précise du texte et Aspasius n'est pas Alexandre : son intérêt pour la recherche d'une définition de la passion et d'un classement des passions sous les plus génériques le rattache à une méthode d'origine stoïcienne[1].

Dans ce qui suit, il faudra essayer de comprendre les deux choses suivantes : quel est le sens de la division de Boéthos entre deux types de « mouvement irrationnel de l'âme », ceux qui méritent d'être appelés des passions et les autres ; et que signifie le couple οἰκείωσις/ ἀλλοτρίωσις sur lequel Aspasius ne s'attarde pas.

c. Les définitions de la passion

(1) Les stoïciens. — Aspasius rapporte deux formulations de la définition stoïcienne de la passion : « une impulsion violente », « une impulsion irrationnelle ». La critique par Aspasius de cette définition repose sur la thèse aristotélicienne générale de la vertu éthique comme *metriopatheia* et sur l'existence naturelle de la partie désirante de l'âme qui est capable, sans posséder elle-même la raison, d'y prendre part[2] ; Aspasius remet à plus tard la démonstration qu'il existe bien une partie de l'âme capable de désirer et d'éprouver des passions. Les arguments opposés à la définition stoïcienne sont les suivants : (1) les stoïciens ont fait une erreur sur le sens du caractère « irrationnel » de la passion : ce n'est pas une « impulsion irrationnelle » au sens où, par son excès et sa violence, cette impulsion deviendrait contraire à la raison, mais au sens où le mouvement provient de la partie irrationnelle de l'âme. De ce point de vue, Andronicos et Boéthos sont de bons aristotéliciens qui

caractérise la philosophie du Iᵉʳ siècle av. J.-C. comme un « revival » des grandes heures de la philosophie platonico-aristotélicienne du IVᵉ siècle pour opposer un « front commun » des anciens (Platon et Aristote) aux modernes (notamment les stoïciens). Sur l'opposition déjà mentionnée entre les « anciens » et les « modernes », voir ici p. 117-118. Sur Aspasius, voir Kupreeva, « Aristotelianism in the Second Century AD : Before Alexander of Aphrodisias », p. 153-156.

1. Cicéron, *Tusculanes*, IV, 9, réserve aux péripatéticiens la rhétorique et attribue aux stoïciens la dialectique et le monopole des définitions et des classements.

2. Voir *EN* I 13. Dans ce chapitre, Aristote propose deux distinctions concurrentes : distinguer ou bien deux sens d'« irrationnel », le végétatif et « ce qui désire » (1102^{b}29-1103^{a}1), ou bien deux sens de « rationnel » : ce qui possède la raison en soi et ce qui peut l'entendre (1103^{a}1-3) ; c'est finalement la première distinction entre une partie irrationnelle (elle-même double) et la partie rationnelle qui l'emporte dans le traité (voir *EN* VI 2, 1139^{a}3-5). Sur ce point et sur le rapport entre la « dichotomie éthique » et la « psychologie biologique » du *DA*, voir les trois études de W. W. Fortenbaugh réunies dans *Aristotle's Practical Side, On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden / Boston, 2006, p. 43-67.

ont compris « irrationnel » comme il faut (44.22-24 et 25-26). (2) Certaines passions ne sont ni violentes ni « contraires à la raison », mais « conviennent » ou sont « appropriées au bien » (τινα οἰκεῖά ἐστιν ἀγαθῷ, 44.15). (3) L'absence de passion peut aussi être objet de blâme[1]. (4) Il est impossible de supprimer la partie irrationnelle de l'âme, mais il est possible de l'« ordonner » et de faire en sorte que les passions possèdent une juste proportion[2]. Soulignons qu'en choisissant de citer ces deux définitions qui utilisent le terme d'« impulsion » (ὁρμή), Aspasius insiste sur le point central de la doctrine stoïcienne de la passion : elle est une impulsion, ce qui signifie qu'elle est aussi un « assentiment » (συγκατάθεσις)[3].

(2) Les péripatéticiens anciens. — Aspasius procède ensuite de façon régressive en indiquant que les « anciens » péripatéticiens n'ont pas donné de définition de la passion. Qui sont ces péripatéticiens anciens ?[4] On peut se demander si l'expression désigne les péripatéticiens compris entre Théophraste et Andronicos à l'exclusion d'Aristote ou si elle inclut ce dernier. Il serait étrange qu'Aspasius oublie les textes de la *Métaphysique* (Δ 21) ou des *Catégories*[5]. Il n'y a cependant pas de raison de penser qu'il se passerait d'une définition de la passion par Aristote s'il en connaissait une. Il faut donc supposer que l'expression « péripatéticiens anciens » désigne les membres de l'école, d'Aristote compris à l'époque d'Andronicos, mais ou bien qu'Aspasius pense seulement au sens *éthique* de la passion ou bien qu'il ignore les textes de la *Métaphysique* et des *Catégories*. La première solution semble la meilleure. Aspasius recherche une

1. Sur cet excès dans le défaut, voir *EE* II 3, 1221^{a}19-23 et *EN* II 7, 1107^{b}6-8 ; III 14, 1119^{a}5-11. Aristote qualifie d'« inhumaine » cette absence de sensibilité.

2. C'est par cette possibilité qu'Aspasius introduit son commentaire de l'*Éthique* (1.5). Cf. *EN* II 2, 1104^{a}18.

3. *S.V.F.* III 459 (= Plutarque, *De la vertu morale*, 7, 446F ; LS 65G3).

4. On notera avec Barnes, « Introduction to Aspasius », p. 5 et 7, qu'Aspasius parle des péripatéticiens à la troisième personne. Barnes signale aussi, p. 7, que ce passage du *Commentaire* d'Aspasius est le seul où l'on trouve une référence explicite aux péripatéticiens et le seul également à distinguer ainsi péripatéticiens anciens et récents. Les autres références sont anonymes (cf. 2.16, 5.23 et 10.30). On pourrait se demander si ces deux particularités ne proviennent pas d'abord des auteurs cités et ne se trouvaient pas d'une façon ou d'une autre dans le texte de Boéthos (ou d'Andronicos) utilisé par Aspasius. La distinction entre les anciens péripatéticiens (jusqu'à Théophraste) et les autres se retrouve chez Strabon (*Geog.*, XIII 1, 54) et Plutarque (*Sylla*, XXVI, 2).

5. Il faudrait ajouter pour être complet un Πάθη en 1 livre (Diogène Laërce, V, 24) qui figure dans la partie des œuvres logiques d'Aristote ; Diogène cite un Περὶ παθῶν <ἢ Περὶ> ὀργῆς en 1 livre également. — Aspasius connaissait bien Aristote : il cite un peu moins de quarante fois des textes d'Aristote dans son commentaire (*Physique*, *Analytiques*, *Topiques*). Il est l'auteur d'un commentaire de la *Métaphysique* que connaissait Alexandre (cf. 58.31-59.8) et un autre des *Catégories*. Voir Barnes, « Introduction to Aspasius », p. 8 et Kupreeva, « Aristotelianism in the Second Century AD : Before Alexander of Aphrodisias », p. 140-141.

définition de la passion au sens d'une passion de l'âme et il n'en trouve pas chez Aristote. De fait, celui-ci ne la définit pas dans les *Éthiques*. Dans les trois passages parallèles des *Éthiques* (*EN* II 4, 1105^{b}21-23 ; *EE* II 2, 1220^{b}12-14 ; *MM* I 7, 2, 1-3)[1], il donne une liste illustrative et caractérise la passion en la distinguant de la capacité (δύναμις) et de l'état (ἕξις). Ce qui l'en distingue est (i) qu'elle n'est pas l'objet d'un choix, (ii) qu'elle est ce par quoi l'agent est mû, (iii) qu'elle n'est objet ni de blâme ni d'éloge. Les traits (i) et (iii) la distinguent de la passion au sens stoïcien. En *Rhétorique* II 1, 1378^{a}19-22, Aristote indique les effets de la passion sur le jugement, mais cela ne constitue pas non plus une définition[2]. Au sein des « péripatéticiens anciens », l'absence de Théophraste peut être notée, car il est l'auteur d'un Περὶ παθῶν en un livre, connu de Simplicius (*In Cat*. 235.8-25), nous y reviendrons [3]. Le traité de Théophraste était sans doute inconnu d'Aspasius ou ne contenait pas de définition de la passion ; étant donné son titre, il pouvait décrire des passions, à la manière des *Caractères*, ou examiner leurs rapports sans donner une définition proprement dite.

(3) La définition de la passion chez les péripatéticiens « postérieurs »[4]. — Avant d'examiner la définition attribuée à Boéthos, revenons au rapport qu'entretient sa définition avec celle d'Andronicos. Ces deux définitions sont sans doute données selon l'ordre chronologique[5]. Aux yeux d'Aspasius, elles ne sont pas liées : la définition de Boéthos ne reprend ni ne critique la définition d'Andronicos. En fait, comme on l'a vu, elles entretiennent plusieurs types de rapport. Ainsi, de manière évidente, l'une et l'autre prennent pour base et précisent une même définition : « la passion est un mouvement irrationnel de l'âme » (τὸ πάθος τῆς ψυχῆς κίνησιν ἄλογον, 44.21-22 et 24-25). Comme on l'a vu, pour Aspasius en tout cas, le point commun des deux définitions, exprimé dans cette formule de base, est leur anti-stoïcisme : pour les deux aristotéliciens, le mouvement de l'âme que constitue la passion est irrationnel, non en ce qu'il « s'oppose à la droite raison », mais en ce qu'il est issu de la partie irrationnelle de l'âme[6]. La définition proposée par Aspasius obéit à la même règle de construction, puisqu'il ajoute lui-aussi

---

1. Ces passages sont cités *infra* n. 2 p. 439.

2. W. W. Fortenbaugh, « A Note on Aspasius, *In EN* 44, 20-1 », *Aristotle's Practical Side*, p. 39-42, p. 39.

3. Diogène Laërce, V, 45, 19 et fr. 436.5 et 438 FHSG. Un peu après les « anciens péripatéticiens », on pourrait aussi penser au *De la colère* de Hiéronymos de Rhodes ou aux différents *Érotikos* péripatéticiens.

4. Dans le passage du commentaire d'Alexandre à la *Métaphysique* cité plus haut p. 419, n. 5 (58.31-59.8), Aspasius distingue deux lectures d'un passage du texte d'Aristote, là aussi, l'une « plus ancienne », l'autre « postérieure ».

5. Voir *supra* p. 1-5 sur le rapport entre Andronicos et Boéthos.

6. Cependant, l'originalité de la position de Boéthos dans le fragment ne consiste pas seulement à combattre le « monisme psychologique des stoïciens en distinguant

une précision à la même formule, en disant cette fois : « La passion est un mouvement irrationnel de l’âme <produit> sous l’effet de l’agréable ou du pénible » (45.13-14). Aspasius mentionne donc quatre définitions (en laissant de côté la définition explicitement stoïcienne) :

0. « La passion est un mouvement irrationnel de l’âme ».
1. Andronicos : « La passion est un mouvement irrationnel de l’âme » + « sous l’effet d’une conception du mal ou du bien » ;
2. Boéthos : « La passion est un mouvement irrationnel de l’âme » + « qui a une grandeur déterminée ».
3. Aspasius : « La passion est un mouvement de la partie irrationnelle de l’âme » + « sous l’effet de l’agréable ou du pénible ».

On peut se demander d’où vient la définition de base (« 0 »). Elle ne se rencontre pas exactement chez Aristote, mais on en trouve des traces dans le corpus : la passion est ce par quoi on est mû (*EN* II 4, 1106a4-5). Bonitz (*s.v.* πάθος, 557a49-50) trouve l’expression de « mouvement de l’âme », mais elle apparaît de manière dispersée en *Pol.* VIII 7, 1342a8, sans que l’on puisse être certain qu’Aristote l’ait acceptée. Aristote définit certaines passions comme des mouvements, par exemple la colère (*DA* I 1, 403a26), sans préciser qu’il s’agit d’un mouvement de la partie irrationnelle de l’âme. Pour un aristotélicien, prise à la lettre, cette définition a le défaut d’impliquer que l’âme est mue (*DA* I 4, 408a34-b31), problème auquel se réfère peut-être Aspasius dans sa critique de Boéthos, on le verra (44.32-33). On pourrait donc penser qu’il n’y a pas de définition « 0 » et qu’Andronicos est le premier auteur de cette série, avec la définition « 1 » [1]. En fait, ce n’est pas le cas : la définition « 0 » est une partie de la première et de la plus canonique des formulations de la définition stoïcienne de la passion (Diogène Laërce, VII, 110 = *S.V.F.* I 205) : ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα[2]. Le καὶ παρὰ φύσιν, placé au centre pour préciser ἄλογος, fait la différence entre les deux écoles. Les deux péripatéticiens (et Aspasius après eux) ont donc intentionnellement utilisé cette base stoïcienne en la corrigeant *more aristotelico*. De fait, la définition de base « 0 » est suffisamment indéterminée philosophiquement

deux parties de l’âme, l’une, rationnelle, l’autre, irrationnelle » (cf. J.-P. Schneider, « Boéthos », *Dictionnaire des Philosophes antiques*, II, 1994, p. 126-130, p. 129).

1. Rappelons que le Περὶ παθῶν attribué à Andronicos est inauthentique et rassemble du matériel stoïcien. La définition qui introduit le traité (I, 1, 1-2) est celle de Zénon : <Πάθος> ἐστὶν ἄλογος ψυχῆς κίνησις [δι’ ὑπόληψιν κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ] καὶ παρὰ φύσιν ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. Voir A. Glibert-Thirry, *Pseudo-Andronicus de Rhodes*, « ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ », Édition critique du texte grec et de la traduction latine médiévale, Leiden, 1977.

2. Et *S.V.F.* III 378 (= Stobée, II 7, 88, 8-10, où ἄλογον a été ajouté par Wachsmuth à partir de *S.V.F.* III 389, Stobée II 7, 89, 4 cité *supra*, p. 416, n. 3 et de Diogène Laërce, VII 110 ; LS 65A1).

pour s’entendre en un sens péripatéticien ou stoïcien, selon la façon de comprendre le terme ἄλογος, comme le signale Aspasius[1]. Celui-ci insiste à juste titre sur la double manière, stoïcienne et péripatéticienne, de prendre cette expression, selon le monisme psychologique des stoïciens, où l’irrationalité ne relève pas d’une partie distincte de l’âme mais d’« une manière d’être » de sa seule partie directrice[2], et selon le dualisme péripatéticien, où l’irrationalité procède d’une partie irrationnelle de l’âme[3]. Il est intéressant que, pour les stoïciens, Aspasius ne mentionne pas la définition de Zénon, mais lui préfère deux formules avec le terme d’« impulsion » (qu’utilise, il est vrai, aussi Zénon dans le même passage), ce qui pourrait se comprendre par sa volonté de démarquer nettement définition péripatéticienne et stoïcienne de la passion. Mais, comme on a commencé de le voir, Andronicos et Boéthos n’ont pas ce genre de préoccupation.

Nous avons dit que, pour Aspasius en tout cas, les définitions d’Andronicos et de Boéthos n’entretiennent aucune relation. Or, on l’a vu, elles partagent plusieurs points communs : l’une et l’autre se situent intentionnellement aux frontières du stoïcisme et de l’aristotélisme ; elles prennent pour base une définition stoïcienne de la passion, qu’elles corrigent l’une et l’autre sur le point central de l’interprétation du caractère irrationnel du mouvement ; Andronicos semble faire une concession en introduisant la notion d’ὑπόληψις, mais, d’une part, la passion ne lui est pas identifiée et, d’autre part, l’ὑπόληψις ne se réduit pas à l’opinion (soit à une ὑπόληψις qui est vraie ou fausse et qui enveloppe une « conviction »). Sa définition est cependant l’objet de la critique

1. Voir Bonazzi, « Eudorus’ Psychology and Stoic Ethics », p. 126.

2. Voir Alexandre d’Aphrodise, *De anima libri Mantissa* 118.6 Bruns (= *S.V.F.* II 823) : « <pour les stoïciens, il n’existe pas plusieurs puissances, mais c’est> « une même puissance qui, selon sa manière d’être (πως ἔχουσαν), successivement tantôt pense, tantôt se met en colère, tantôt désire ».

3. Les définitions aristotéliciennes de la passion transmises par Stobée obéissent à la même méthode consistant à détourner une terminologie stoïcienne ou à l’exploiter en un sens aristotélicien. La première définition illustre bien l’expression d’une conception dualiste de la passion dans la terminologie stoïcienne ou encore l’usage d’une terminologie stoïcienne au service d’une conception dualiste, et plutôt aristotélicienne, de la passion : « Selon Aristote, une passion est un mouvement irrationnel de l’âme, mouvement susceptible de croître avec excès. Il utilise « irrationnel » au sens où la raison ne commande pas ; en effet, ce mouvement possède une raison subordonnée, en vertu de laquelle il peut par nature entendre ce qui est rationnel ; il utilise « ce qui est susceptible de croître avec excès », au sens où ce mouvement peut par nature recevoir un excès, non pas au sens où il est déjà en excès ; en effet, il est tantôt en excès, tantôt en défaut ». Πάθος δ’ ἐστίν, ὡς μὲν Ἀριστοτέλης, ἄλογος ψυχῆς κίνησις πλεοναστική. Τὸ μὲν οὖν ‘ἄλογον’ κατὰ τοῦ μὴ ἔχοντος τὸν ἀρχικὸν λόγον τάττει, τὸν γὰρ ὑποτακτικὸν ἔχει, καθ’ ὃν ὑπακούειν πέφυκε τοῦ λογικοῦ· τὸ δὲ ‘πλεοναστικόν’ κατὰ τοῦ πεφυκότος ἐπιδέχεσθαι πλεονασμόν, οὐ κατὰ τοῦ ἤδη πλεονάζοντος· ποτὲ μὲν γὰρ πλεονάζει, ποτὲ δ’ ἐλλείπει. (II 7, 38.18-24 Wachsmuth)

d'Aspasius. Un point sans doute trop rapidement pris pour acquis par ce dernier est le fait que, pour Andronicos, la référence à l'ὑπόληψις implique que la passion soit l'objet d'un assentiment. Aspasius stoïciserait ici peut-être trop la définition d'Andronicos. Dire que la passion « se produit sous l'effet d'une conception d'un mal ou d'un bien » peut ne pas signifier nécessairement pour Andronicos qu'elle enveloppe un « assentiment ». Qu'en est-il du côté de la définition de Boéthos ? Elle se situe dans le prolongement de la définition d'Andronicos (elle prend pour base la définition « 0 » dans son interprétation aristotélicienne) ; étant donné la proximité entre ces deux définitions, il est très vraisemblable qu'elle cherche à apporter une solution à certains défauts de la définition andronicienne. On peut en résumer, nous semble-t-il, le sens général ainsi : Boéthos introduit une différence entre deux types de mouvements irrationnels de l'âme ; de manière particulièrement subtile, il le fait sans référence à l'assentiment (au contraire des stoïciens) ni même à une connaissance ou à une « conception » (contre le cognitivisme d'Andronicos), mais au moyen d'une différence exprimée dans un vocabulaire stoïcien détourné ou plutôt réapproprié, la « propension » ou l' « aversion » brève ou longue de l'âme à certains mouvements. Autrement dit, pour remplir un vide laissé sur ce point par Aristote et répondre à l'existence de la définition stoïcienne, Boéthos construit une définition aristotélicienne de la passion, mais sur la base de la définition de Zénon, au moyen du vocabulaire stoïcien (l'οἰκείωσις et l'ἀλλοτρίωσις) et, on le verra, en prenant en compte une distinction stoïcienne, sans toutefois renoncer à son identité aristotélicienne : la passion est rapportée à la partie irrationnelle de l'âme et, loin d'être un excès, elle est dotée d'une grandeur déterminée.

d. La définition de la passion selon Boéthos

On peut lire la définition de Boéthos de deux points de vue différents : (1) comme une révision de la définition d'Andronicos ; ou bien (2) avec les yeux d'Aspasius, qui avoue ne pas la comprendre et y voit, semble-t-il, une entorse à l'hylémorphisme du *De anima*. Si, pour commencer, on l'envisage comme une correction de la définition andronicienne, ce qu'elle nous semble être, la définition de la passion selon Boéthos comporte deux éléments d'innovation au regard de la tradition aristotélicienne.

(a) Le premier nous paraît consister dans une précision apportée à la définition aristotélicienne de la vertu éthique, par l'introduction du critère de la grandeur. Étant donné le caractère hautement restrictif de la définition stoïcienne de la passion (une impulsion accompagnée d'un assentiment et donc éprouvée par un être humain adulte), s'est sans doute posé assez vite aux stoïciens le problème du statut, de la

définition et du nom de tous les autres mouvements psychiques irrationnels. Qu'est-ce qu'un mouvement irrationnel fugace chez un humain et même chez un sage qui n'est pas l'objet d'un assentiment ? Les témoignages que nous possédons sur ce sujet sont tardifs, la désignation du phénomène a varié (προθυμία, προπάθεια, δηγμός, *morsus*, *animi ictus*, etc.), mais la difficulté a sans doute été identifiée très tôt[1]. Un problème ou, du moins, une possibilité de problème analogue existe pour un aristotélicien, même si ce dernier possède une conception moins étroite de la passion : tout mouvement irrationnel de l'âme peut-il constituer une déviation qui mettra en danger le « juste milieu » (μεσότης) caractéristique de la vertu éthique ? Tout mouvement irrationnel de l'âme doit-il être soumis à ce juste milieu ? Ou encore : une affection du corps faiblement éprouvée par l'âme et une affection de l'âme qui ne produit qu'un léger comportement passionnel somatique, sont-ils vraiment des passions ? Sur le modèle de la distinction stoïcienne, Boéthos semble vouloir introduire, dans la psychologie morale péripatéticienne, une différence analogue entre les véritables passions et les autres mouvements irrationnels de l'âme. Chez les stoïciens, le bénéfice de la distinction entre les passions et les phénomènes pré-passionnels est de ne pas faire dépendre la vertu et le bonheur du sage de n'importe quelle réaction émotive, si minime et fugace soit-elle. En contexte aristotélicien, puisque la vertu éthique consiste dans une *mesotès* des passions, l'homme parfaitement vertueux éprouvera par définition des passions. Pourquoi donc refuser le titre de passions à certains mouvements trop légers de l'âme irrationnelle ? Dès le début de la définition de la vertu éthique comme *mesotès*, Aristote insiste sur l'extrême difficulté de la tâche consistant à la saisir et à la mettre en œuvre : dans une situation particulière donnée, cette dernière ne peut s'appliquer que « d'une seule façon », ce pourquoi le bien est « rare, digne d'éloge et beau »[2]. L'exigence d'« exactitude » à laquelle la saisie de la *mesotès* est soumise constitue, au regard de la vie pratique, une difficulté à laquelle Aristote voit bien qu'il doit répondre[3] : si la vertu éthique est la mise en œuvre de la *mesotès*, n'importe quel type d'écart est-il blâmable ? Aristote répond donc justement qu'une « déviation » minime n'est pas blâmable, mais qu'il est très difficile de définir à partir de quand ce qui n'est qu'un

1. Voir aussi les « morsus et contractiunculae quaedam animi » de Cicéron, *Tusculanes*, III, 83. On pourra se reporter à M. Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1984 (1948), p. 307, n. 22 et Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, p. 174-181. Voir aussi les références citées *infra* p. 438-443. Pohlenz mentionne Zénon cité par Sénèque, *De ira*, I, XVI, 7 (= *S.V.F.* I 215) et Chrysippe dans Stobée, III 7, 20 Wachsmuth (= *S.V.F.* III 574).

2. *EN* II 5, 1106^{a}31-33 ; II 9, 1109^{a}29-30, 1109^{a}35, 1109^{b}13-14.

3. *EN* II 5, 1106^{b}14-15.

très faible écart, dans l'excès ou dans le défaut, devient répréhensible[1]. On peut donc supposer que l'objectif éthique de la définition de Boéthos est de clarifier ce point sur le modèle de la distinction stoïcienne, en précisant le domaine d'application de la *mesotès* : par sa définition de la vertu éthique comme *mesotès* dans les passions, Aristote n'a pas voulu soumettre n'importe quel type de mouvement de l'âme irrationnelle à la saisie du *meson* ; tout mouvement de l'âme irrationnelle n'est pas une passion ; ne le sont que ceux qui sont dotés d'une certaine grandeur ; pour cette raison, la perfection éthique de l'homme vertueux ne sera pas remise en cause s'il est mû d'un mouvement fugace de l'âme irrationnelle ; le fait que le vertueux n'ait pas soumis un tel mouvement à la *mesotès* ne sera pas blâmable. C'est ainsi que l'on peut reconstituer les raisons *internes* à l'éthique aristotélicienne qui ont conduit Boéthos à introduire chez Aristote une distinction analogue à celle des stoïciens, mais il semble évident que c'est l'existence d'une telle distinction chez les stoïciens qui est, si l'on peut dire, la raison *externe* (et première) qui a poussé Boéthos à cette innovation. — Nous reviendrons plus loin un peu plus précisément sur le sens de cette distinction chez Aristote et chez les stoïciens.

(b) La définition de Boéthos comporte une seconde innovation : pour un stoïcien, ce qui distingue pré-passion et passion est l'assentiment de l'âme ; pour Boéthos, la différence réside dans la grandeur, non pas exactement dans la grandeur de la passion elle-même, mais, précise Aspasius, dans celle de l'οἰκείωσις ou de l'ἀλλοτρίωσις de l'âme au mouvement de la partie irrationnelle. Aspasius ne donne aucune information sur ce qu'il faut entendre par là. Nous sommes donc réduits à devoir reconstituer le sens de ce processus nouveau introduit par Boéthos dans la psychologie morale aristotélicienne. L'analogie avec les définitions stoïcienne et andronicienne de la passion suggère fortement que l'οἰκείωσις et l'ἀλλοτρίωσις jouent chez Boéthos le rôle de l'assentiment chez les stoïciens et de la « conception » chez Andronicos. Autrement dit, l'οἰκείωσις ou l'ἀλλοτρίωσις consisterait dans la manière, longue ou brève, selon laquelle l'âme approuve ou rejette le mouvement de la partie irrationnelle, étant entendu que cette approbation ou ce rejet n'est ni la « conception » au sens andronicien ni bien sûr l'assentiment stoïcien. On doit ici prendre en compte le fait que l'introduction de ce nouveau moment ne peut avoir eu seulement pour fonction de remplacer sans raison une étape qui se retrouve dans le stoïcisme et dans la définition d'Andronicos. Il faut qu'elle puisse se

1. *EN* II 9, 1109^{b}14-26. Aristote revient quasiment dans les mêmes termes sur ce point dans son analyse de la douceur en IV 11, 1126^{a}31-^{b}10 ; voir de même dans les *MM* I, 9, 6.

justifier par un défaut ou, du moins, un problème dans l'éthique aristotélicienne. Ce nouveau moment introduit par Boéthos désignerait la manière dont l'âme s'approprie tel mouvement de la partie irrationnelle ou y reste étranger ; un mouvement qui est l'objet d'une appropriation longue est une passion, dans le cas d'une appropriation brève, le mouvement ne mérite pas le nom de passion. Ce faisant, Boéthos utilise une terminologie stoïcienne réappropriée pour désigner une fonction spécifique qui n'existe pas dans la psychologie morale aristotélicienne, mais qui n'est peut-être pas contraire à son esprit. Il s'agit d'une critique du stoïcisme par une « resémantisation » de son vocabulaire, mais Boéthos reconnaît implicitement la pertinence de certains éléments de la théorie stoïcienne de la passion et intègre des solutions de la psychologie stoïcienne au cadre péripatéticien. Nous reviendrons plus bas sur la pertinence que Boéthos pouvait accorder dans l'éthique aristotélicienne au couple stoïcien de l'οἰκείωσις et de l'ἀλλοτρίωσις.

Maintenant, et cette fois du point de vue d'Aspasius, l'introduction par Boéthos d'une distinction entre deux types de mouvements irrationnels suppose un oubli de la thèse aristotélicienne selon laquelle tout mouvement de l'âme est un mouvement du corps et réciproquement. Si notre reconstitution de cette partie de son commentaire est exacte, ce qu'Aspasius reproche à Boéthos est de vouloir introduire des mouvements seulement psychiques ou seulement corporels[1]. Pour Aspasius, il existe à la fois (i) une identité entre mouvement de l'âme irrationnelle et passion, et (ii) entre passion de l'âme et passion du corps. Aspasius considère que Boéthos veut rompre cette identité ; il lui rappelle donc qu'à partir du moment où elle est perçue, toute passion est indissociablement passion de l'âme et du corps, peu importe sa grandeur. Sa critique semble s'inspirer directement des arguments du premier chapitre du *De anima*. Boéthos est, lui, plutôt préoccupé par une question d'ordre moral : pour lui, tout mouvement de l'âme irrationnelle, même

1. Aspasius se réfère sans doute à *DA* I 1, 403^{a}3-27 et 4, 408^{a}34-^{b}18. Pour autant qu'on puisse en reconstituer le sens, la critique d'Aspasius contre Boéthos consiste en un rappel scolaire de l'hylémorphisme du *De anima* : les passions sont des λόγοι ἔνυλοι (403^{a}25) ; les passions de l'âme sont donc toujours aussi des passions du corps. La phrase d'Aspasius est quasiment une citation de *DA* I 1, 403^{a}16-19 : ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα. Par conséquent, tout mouvement de la partie irrationnelle de l'âme, peu importe qu'il soit ou non avec une grandeur, « s'il ne reste pas inconnu » (ἂν μὴ λανθάνῃ, 44.30 et 32), est aussi un mouvement et une passion du corps. La grandeur de la passion (ou plutôt de l'*oikeiôsis*, mais Aspasius n'a sans doute pas vu l'intérêt de la solution de Boéthos) ne peut pas entrer en compte dans sa définition. Aspasius rappellerait donc que, même un mouvement irrationnel bref, pourvu qu'il soit senti, est *stricto sensu* une passion de l'âme et aussi du corps. Comme le souligne pour terminer Aspasius, c'est de là que vient la thèse, fausse selon Aristote bien sûr, que le changement selon les passions appartient à l'âme.

s'il est tout à la fois éprouvé par l'âme et le corps, ne devient pas une passion de l'âme. Il veut installer dans la psychologie morale aristotélicienne la distinction stoïcienne entre des proto-passions et les passions proprement dites, sauf que, chez lui, la différence entre les deux ne se situe pas dans l'assentiment, mais dans la « grandeur » ou, plus exactement, dans la grandeur de l'οἰκείωσις ou de l'ἀλλοτρίωσις au mouvement irrationnel. Ce faisant, Boéthos prend acte de l'intérêt d'une solution que les stoïciens ont trouvée à un problème propre à leur psychologie morale, mais qui se pose *mutatis mutandis* aussi en contexte aristotélicien. On peut bien sûr se demander si le reproche d'Aspasius est fondé. Ce dernier semble percevoir dans la définition boéthienne de la passion un défaut d'orthodoxie qui concerne plus généralement sa compréhension de l'hylémorphisme du *De anima*. Il est possible que cette définition ait été liée chez Boéthos à sa conception non substantialiste de l'âme et à la révision de la psychologie aristotélicienne que l'on peut identifier chez lui, mais, en l'état de notre documentation, il est difficile d'aller sur ce sujet plus loin qu'une simple question[1]. — Examinons maintenant les deux points que nous avons distingués plus haut.

1. *L'οἰκείωσις et l'ἀλλοτρίωσις de l'âme*

Boéthos restreint l'emploi du terme πάθος à certains des mouvements de la partie irrationnelle de l'âme, ceux qui sont pourvus d'une « certaine grandeur ». L'ajout de Boéthos est minime : « ἔχουσάν τι μέγεθος » (44.24-25). En précisant la définition de la passion, il retire ce nom à certains mouvements de la partie irrationnelle de l'âme. Boéthos serait donc amené à distinguer au sein des mouvements de la partie irrationnelle de l'âme : la passion *stricto sensu* et les mouvements qui n'ont pas la « grandeur » suffisante pour constituer des passions dignes de ce nom. Il est difficile de savoir quel autre type de mouvement psychique est ainsi distingué de la passion. C'est en tout cas une « grandeur » qui a pour charge de distinguer ces mouvements et la passion *stricto sensu*. Ni Boéthos ni Aspasius dans sa critique ne définissent cette « grandeur » : est-ce une différence d'intensité ou de durée ? Cette définition s'accompagne d'une explication dont on peut penser qu'elle vient également de Boéthos (bien que cela ne soit pas absolument certain, on va le voir) : ἐπειδὴ γίνονταί τινες καὶ ἄλλαι κινήσεις τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς μετ' οἰκειώσεως αὐτῆς πρός τινας καὶ ἀλλοτριώσεως βραχείας· τὰς οὖν μετὰ βραχείας οὐκ ἄξιον ἡγεῖτο ὀνομάζειν πάθη (44.26-28). L'explication est la suivante :

1. Sur la conception boéthienne de l'âme, on pourra se reporter aux chapitres VII « Boéthos de Sidon et l'immortalité de l'âme dans le *Phédon* » par F. Trabattoni et VIII « La doctrine de l'âme » par Th. Auffret, notamment p. 392-393.

au sein des mouvements de l'âme irrationnelle, il existe des « passions », mais aussi des mouvements qui ne « méritent » pas le nom de passions et se caractérisent par le fait qu'ils s'accompagnent (μετά) d'une « propension » ou d'une « aversion » « courte » ou « brève » de l'âme (αὐτῆς) πρός τινας, c'est-à-dire, peut-on penser, « en rapport à certains <mouvements> ». La grandeur, attribuée au mouvement irrationnel dans la définition elle-même, caractérise, dans l'explication, ce que nous avons traduit par « propension » et « aversion » : c'est donc parce qu'une « propension » (ou une aversion) est « brève » qu'un mouvement irrationnel possède une « grandeur » insuffisante pour lui faire mériter le nom de passion. La difficulté est de comprendre ce que signifie le couple de termes οἰκείωσις/ἀλλοτρίωσις. Une première interprétation serait de considérer que chaque terme est en fait un quasi synonyme (avec une polarité différente) de « mouvement » : le premier désignant un mouvement en direction d'un plaisir (une inclination, une bonne disposition), le second, un mouvement de rejet d'une douleur. La définition de Boéthos consisterait à dire dans ce cas que la passion est un « mouvement irrationnel de l'âme qui possède une certaine grandeur », autrement dit une propension ou une aversion de l'âme plus ou moins grande et seules les propensions ou aversions assez grandes seraient des passions. Le seul autre passage du commentaire d'Aspasius où apparaît ce couple de termes pourrait faire aller en ce sens. Peu après notre texte (46.19-26), Aspasius cherche à justifier sa définition en montrant de quelle manière il est possible de réduire toutes les passions au couple fondamental d'opposés « les plus génériques », le plaisir et la douleur :

> πρὸς δὲ τούτοις ἀριθμεῖν εἰώθασι τὰ πάθη τὴν φιλίαν καὶ τὸ μῖσος, φιλίαν λαμβάνοντες οὐ τὴν τῶν ἀντιπεπονθότων εὔνοιαν (αὕτη γὰρ ἤδη διάθεσίς τις), ἀλλὰ τὴν κατὰ τὸ φιλεῖν γινομένην κίνησιν τῆς ψυχῆς, ᾗ ἀντίκειται ἡ κατὰ τὸ μισεῖν κίνησις. ἀνάγεται δὲ τὸ μὲν φιλεῖν εἰς τὴν ἡδονήν· οἰκείωσις γάρ τις ἰδία γίνεται πρὸς τὸ φιλούμενον· τοὐναντίον δὲ ἐν τῷ μισεῖν ἀλλοτρίωσις καὶ λύπη ἐν τῷ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν τοῦ μισουμένου ἢ ὅλως ὁπωσοῦν ἐντυγχάνειν τῷ μισουμένῳ.
>
> En outre, on a l'habitude de compter l'amitié et la haine comme des passions, en prenant l'amitié non comme une bienveillance réciproque (celle-ci, en effet, est une certaine disposition), mais comme le mouvement de l'âme qui correspond au fait d'aimer, auquel s'oppose le mouvement qui correspond au fait de haïr. Or aimer se ramène au plaisir : c'est en effet une certaine propension personnelle (οἰκείωσις [...] τις ἰδία) en rapport à ce qui est aimé ; au contraire, dans le fait de haïr, il y a une aversion (ἀλλοτρίωσις), c'est-à-dire de la douleur dans le fait de voir et d'entendre ce qui est haï ou, en un mot, dans le fait de se trouver d'une manière quelconque avec ce qui est haï.

Aspasius rapporte une distinction à la troisième personne mais, comme on l'a vu plus haut, on peut supposer que la distinction est attribuée ou bien à Aristote, qui distingue en effet l'amitié comme passion

(φίλησις) et comme état stable (φιλία)[1], ou bien de manière plus générale aux péripatéticiens (et donc notamment à Boéthos)[2]. L'analogie avec notre texte est frappante dans la mesure où, dans les deux cas, la passion est décrite ou expliquée à partir d'un couple de termes qui semble appartenir à une couche psychologique plus fondamentale : la passion est un mouvement et le mouvement est expliqué au moyen du couple οἰκείωσις/ἀλλοτρίωσις ; ainsi, aimer est un mouvement de l'âme irrationnelle qui consiste dans une οἰκείωσις vis-à-vis de ce qui est aimé et donc dans un plaisir. Le couple οἰκείωσις/ἀλλοτρίωσις est utilisé par Aspasius comme une spécification du mouvement de l'âme, structurée par la même opposition qui organise le genre de la passion, le plaisir et la douleur : un mouvement vers un plaisir est propension ; un mouvement qui s'écarte d'une douleur, une aversion, et Aspasius semble même identifier l'aversion et la douleur ; autrement dit, οἰκείωσις et ἀλλοτρίωσις seraient des mouvements (de la partie irrationnelle de l'âme) polarisés : mouvement (agréable) vers le plaisir, rejet (douloureux) d'une peine.

La manière dont ce couple de termes est utilisé dans le fr. 50 n'est pas très différente, la seule différence étant bien sûr que ni l'un ni l'autre ne sont qualifiés du point de vue de leur grandeur dans le passage d'Aspasius sur l'amitié. La question se pose donc de savoir à qui appartient ce vocabulaire : Aspasius est-il redevable de ce vocabulaire à Boéthos lui-même, à un autre péripatéticien ou au contexte stoïcien de son analyse ? Dans le premier cas, ce texte constituerait un fragment éthique supplémentaire ; dans les autres cas, cela voudrait dire que, dans le fr. 50, Aspasius utilise une terminologie qui n'est pas de Boéthos pour expliquer ce que la définition de ce dernier veut dire, ce qui paraît peu probable. Nous adopterons ici la solution suivante : ce qui caractérise le fr. 50 est qu'il révèle un usage spécifique du couple de termes οἰκείωσις/ἀλλοτρίωσις, usage qui apparaît de manière moins nette dans le texte cité. Cet usage spécifiquement boéthien ne consiste pas à *identifier* le mouvement propre à telle passion et une οἰκείωσις (ce qui semble plutôt la tendance dans le texte d'Aspasius sur l'amitié), mais à *faire dépendre* ce mouvement de l'οἰκείωσις. La lettre de l'explication donnée par Aspasius (avec le μετά de μετ' οἰκειώσεως) encourage à aller dans ce sens : une passion = un mouvement irrationnel + une propension ou une aversion de l'âme « en rapport à » (πρός) ce mouvement. Boéthos décrit donc un processus à deux niveaux ou deux moments, qui sont l'un et l'autre psychiques, mais dans lequel le second est plus fondamental et plus explicatif que le premier. On voit maintenant de quelle façon cette structure double rapproche la définition de Boéthos

1. *EN* VIII 2, 1155b27-28 ; 7, 1157b28-29 : ἔοικε δ' ἡ μὲν φίλησις πάθει, ἡ δὲ φιλία ἕξει.

2. Cela dit, le contexte immédiat fait aussi intervenir les stoïciens et Platon (voir Sharples, *Peripatetic Philosophy*, p. 142, n. 14).

de celle d'Andronicos : le couple οἰκείωσις/ἀλλοτρίωσις a pris la place de l'ὑπόληψις. Chez Boéthos, ce qui est fondamental et premier, c'est l'οἰκείωσις et l'ἀλλοτρίωσις. Il n'y a pas de passion sans qu'existe d'abord dans l'âme une οἰκείωσις ou une ἀλλοτρίωσις en rapport au mouvement irrationnel de l'âme.

Comme on l'a dit, il faut essayer de saisir quelle pertinence Boéthos donne à cet ajout, puisque, encore une fois, sa définition ne consiste pas seulement à introduire le critère de la grandeur, mais à faire porter celle-ci sur l'οἰκείωσις ou l'ἀλλοτρίωσις. On peut supposer que ces deux processus spécifiques sont une réponse à un aspect du phénomène de la passion sur lequel les stoïciens ont insisté, mais qui est resté discret chez Aristote : la passion n'est pas un phénomène seulement passif mais enveloppe un engagement de la part de celui qui l'éprouve. C'est, chez les stoïciens, l'assentiment aux représentations ; ce sera, pour les péripatéticiens, selon Boéthos l'οἰκείωσις ou l'ἀλλοτρίωσις aux mouvements de l'âme irrationnelle. Ainsi, l'originalité de l'analyse de Boéthos n'est pas seulement qu'il a considéré qu'une οἰκείωσις ou une ἀλλοτρίωσις « brève » ne suffisait pas pour appeler un mouvement irrationnel une passion, mais, plus profondément, c'est qu'il a affirmé par là qu'il n'y avait pas de passion sans une οἰκείωσις ou une ἀλλοτρίωσις préalable de l'âme au mouvement irrationnel. C'est sur ce point qu'il répond en aristotélicien aux stoïciens. Le couple οἰκείωσις/ἀλλοτρίωσις a donc pour objet chez Boéthos de désigner le niveau de la réceptivité psychique aux mouvements irrationnels de l'âme. Pour employer le vocabulaire de *EN* II 4, on peut faire l'hypothèse que l'οἰκείωσις et l'ἀλλοτρίωσις désignent la manière dont chacun réagit à ses passions en fonction de son « état » (vertueux ou vicieux) et de sa « capacité » ou « disposition » naturelle à éprouver des passions. L'οἰκείωσις et l'ἀλλοτρίωσις ne sont pas des processus intrinsèquement vertueux ou vicieux ; ils désignent une couche de réaction aux mouvements irrationnels dont la valeur dépend de la nature vertueuse ou vicieuse de l'agent. Chez un homme vertueux, il existe par nature une οἰκείωσις à des mouvements irrationnels vertueux : il existera donc chez lui, une οἰκείωσις longue à un mouvement de l'âme irrationnel modéré à l'égard des plaisirs et, inversement, une ἀλλοτρίωσις longue à toute forme de mouvement excessif à l'égard des plaisirs ; mais il pourra se faire également que, pour telle ou telle raison accidentelle, se rencontre chez lui une οἰκείωσις très brève à un mouvement irrationnel de crainte excessive à l'égard du danger. On ne pourra pas lui attribuer dans ce cas de « peur » au sens propre du terme ; son léger tremblement ne méritera pas d'être appelé une passion ; il ne sera qu'un bref mouvement de l'âme irrationnelle, dépourvu de répercussion dans le corps. De ce point de vue, l'οἰκείωσις et l'ἀλλοτρίωσις désigneraient la manière dont chacun, vertueux ou vicieux, possède ou non une « familiarité » avec les mouvements de l'âme irrationnelle qui surviennent en lui.

Mais ce qui nous apparaît comme l'ajout d'un processus nouveau dans la psychologie d'Aristote n'est en fait que la substantivation par Boéthos d'une relation omniprésente dans l'éthique aristotélicienne, un principe de similitude fonctionnant toujours en profondeur, à l'arrière-plan des analyses. On en trouve une formulation en *EN* X 7, 1178^{a}5-6 : « ce qui est par nature propre <τὸ οἰκεῖον> à chacun est ce qui est le meilleur et le plus agréable à chacun ». Ce principe est une application éthique du principe physique de ressemblance que l'on trouve énoncé dans d'autres contextes[1]. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote en fait usage dans son analyse de l'amitié (VIII 4, 1156^{b}15-17), dans son étude du plaisir quand il s'agit d'établir leur diversité (X 5) et au moment de définir l'activité constitutive de la vie la meilleure (X 6, 1176^{b}26-27, IX 9, 1169^{b}33 et de nouveau X 7, 1178^{a}5-6). Énoncé de manière générale, ce principe établit que ce qui est propre à chacun est aussi agréable ou le plus agréable pour chacun ; inversement ce qui est étranger (ἀλλότριον) à chacun est désagréable ou douloureux. Il est utilisé à la fois pour les animaux[2] et les êtres humains, où la diversité des plaisirs dépend non de l'espèce mais de disposition individuelle : dans ce cas, ce qui est désirable est l'activité, c'est-à-dire aussi le plaisir de l'activité, qui est approprié à l'« état » (ἕξις) de l'être en question. Cette « appropriation » est soumise à un effet de perspective sur lequel Aristote insiste souvent : ce qui apparaît à l'homme de bien n'est pas identique à ce qui apparaît à l'homme mauvais, mais seul l'homme vertueux est mesure (seuls sont vraiment des plaisirs ceux qui apparaissent à ce dernier)[3]. Ainsi, le plaisir que chacun éprouve dépend du rapport d'appropriation que ce plaisir entretient avec lui, c'est-à-dire avec son état, que cet état soit même d'ailleurs envisagé comme un état éthique ou un état produit par l'apprentissage d'un art ou d'une science[4]. Si une passion est donc toujours accompagnée de plaisir ou de peine, comme on l'a vu, il est nécessaire qu'il existe une relation de plus ou moins grande appropriation aux passions selon les individus. Ainsi, l'homme de bien possède une appropriation à des plaisirs qui lui sont propres et n'éprouve que des passions vraiment plaisantes, c'est-à-dire mesurées. On peut donc penser que Boéthos a choisi d'utiliser le couple stoïcien οἰκείωσις/ἀλλοτρίωσις pour désigner une relation qui, bien que toujours anonyme chez Aristote, fonctionne à l'arrière-plan des analyses pour rendre compte des différences de « sensibilité » aux plaisirs

1. Voir notamment *EN* VIII 1, 1155^{a}32-35 ; *DA* II 5, 416^{b}35-417^{a}1 ; *GC* I 7, 323^{b}1-15.

2. *EN* X 5, 1176^{a}3-8, avec la formule d'Héraclite selon laquelle pour l'âne, la paille est préférable à l'or.

3. *EN* X 5, 1176^{a}15-22 ; nous citons *infra* n. 1 p. 465 des passages parallèles dans le cadre de l'analyse de *EN* VIII 4.

4. *EN* X 5, 1175^{a}30-36 : on éprouve plus de plaisir à faire de la géométrie quand on est déjà géomètre, de même pour la musique et l'architecture.

et aux peines, c'est-à-dire finalement aussi aux passions. Il existe en chacun une « parenté » ou une « étrangeté » aux plaisirs et aux peines (donc aux passions) qui est fonction des dispositions naturelles et acquises individuelles[1]. C'est la brièveté ou l'importance de cette appropriation qui fait la différence entre un simple mouvement irrationnel de l'âme (avec lequel l'homme de bien n'aura eu qu'une appropriation brève) et la passion (avec laquelle il aura eu une appropriation longue).

On peut donc supposer qu'il en va de l'usage du couple οἰκείωσις/ἀλλοτρίωσις, comme de l'ajout du critère de la grandeur : il s'agit dans les deux cas d'innovations suggérées ou imposées par le contexte philosophique stoïcien qui rencontrent une justification interne dans l'éthique aristotélicienne.

2. *Le critère de la grandeur*

Envisageons maintenant ce que nous avons identifié comme la première innovation de Boéthos, l'introduction du critère de la grandeur dans la définition de la passion. Nous avons suggéré plus haut à quel objectif éthique elle pouvait répondre. Nous voudrions préciser à présent sa pertinence psychologique et envisager brièvement les problèmes que l'ajout de ce critère pouvait poser du point de vue logique de la définition de la passion.

Dans un contexte péripatéticien, l'introduction de ce critère peut se comprendre dans la suite des analyses d'Aristote. Comme on l'a vu plus haut, le terme πάθος comporte en grec une variété de sens qui lui permet de désigner tout type d'effet dont un être pâtit, voire toute propriété. Ce sens, déjà présent chez Platon, n'implique aucune référence à la valeur ou à la grandeur du πάθος, ni même de référence à un mouvement[2]. Dans ce cas, πάθος se traduit tout aussi bien par « attribut », « affection » ou « passion ». De ce point de vue, par sa définition, Boéthos modernise le concept aristotélicien de πάθος, d'une part, en le restreignant à son acception morale et, de l'autre, en y introduisant une exigence de grandeur. Cela ne pourra pas surprendre le lecteur moderne habitué à l'idée que la passion suppose un phénomène psychologique d'une certaine profondeur, longueur ou intensité. Cette condition est en fait héritée de la définition stoïcienne pour laquelle l'excès, on l'a vu, est une dimension constitutive du πάθος. Ce n'est pas le cas dans la tradition péripatéticienne, mais cela ne signifie pas que la grandeur soit, chez

---

1. On pourra donc en conclure que l'*oikeiôsis* dépend elle aussi de l'âme irrationnelle (mais capable d'entendre la raison), de sorte que la relation d'appropriation ou, au contraire, d'étrangeté se situe au sein de l'âme irrationnelle.

2. Voir *supra*, p. 410, n. 1, avec en particulier la référence au *Sophiste* de Platon ; voir de même, par exemple, l'emploi du terme dans l'*Euthyphron*, 11A8.

Aristote, étrangère à la notion de πάθος, pour autant qu'elle est définie comme un mouvement ou une altération et ne désigne pas un simple accident. Si Boéthos affirme que la passion est « un mouvement irrationnel de l'âme doté d'une grandeur déterminée », c'est en effet parce que la passion possède « le plus et le moins ». Dans les quelques lignes qu'il consacre à l'agir et au pâtir dans les *Catégories*, Aristote précise que l'agir et le pâtir admettent le plus et le moins, en prenant l'exemple du couple « chauffer » et « être chauffé »[1]. Il appartient donc aux passions d'être plus ou moins fortes ou violentes[2].

Cela ne signifie pas cependant que le mouvement doive posséder une certaine grandeur pour être une passion. On trouve à ce sujet dans le corpus deux types d'emploi : dans un contexte éthique, le πάθος désigne un mouvement dont la grandeur dépend à la fois de la disposition de l'individu, plus ou moins naturellement irascible par exemple (δυνάμεις [...] καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα)[3], et de son état (vertueux ou vicieux), de la manière stable, acquise et choisie selon laquelle il éprouve une passion[4]. La grandeur du πάθος, son intensité ou sa durée, variable selon les individus, n'est pas un élément de sa définition, mais le πάθος est bien susceptible de plus ou moins de grandeur ; en revanche, il ne peut pas s'inscrire en profondeur dans le caractère de l'individu sans cesser d'être un πάθος pour devenir une disposition stable et une qualité. Ainsi, dans les *Catégories*, ce qui distingue la qualité (ποιότης) de la passion, aussi bien dans le cas du corps que de l'âme, est le fait qu'il est possible d' « être qualifié » (ποιοὶ λεγόμεθα) à partir d'une qualité, alors que ce n'est pas le cas à partir d'une passion : quand le teint, pâle ou foncé, de la peau est stable et fait partie de la constitution, il est une qualité, car l'individu est qualifié à partir de là, ce qui n'est pas le cas du rougissement produit par la honte qui passe vite et ne permet pas de qualifier l'individu de rubicond ou de rougeaud ; il en va de même pour l'âme, où Aristote introduit une différence entre des qualités stables (la folie, la colère) qui permettent de qualifier un individu, de la passion qui s'installe et part rapidement, en empêchant de qualifier l'individu[5]. Dans les *Éthiques*, le πάθος est ce par quoi nous sommes mus et il ne permet pas de nous qualifier de vertueux ou vicieux ; ceci dépend de l'« état », lequel est une qualité qui fait que l'on éprouve une passion, avec violence, mollesse ou mesure[6].

1. *Cat.* 9, 11^{b}4-7.
2. Voir *EN* II 5, 1106^{a}26-^{b}28, en particulier 1106^{b}18-21 : καὶ φοϐηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὅλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἧττον, καὶ ἀμφότερα οὐκ εὖ.
3. *EN* II 4, 1105^{b}23-24.
4. *EN* II 4, 1106^{a}3-4.
5. *Cat.* 8, 9^{b}19-10^{a}10.
6. *EN* II 4, 1105^{b}28-31, 1106^{a}4-5 ; *Cat.* 8, 8^{b}26-35 ; *EN* II 4, 1105^{b}27-28.

En revanche, dans un passage de *Metaph.* Δ 21, Aristote opère une restriction du πάθος aux phénomènes d'une certaine ampleur, mais seulement dans le cas de ceux qui sont pénibles et douloureux : on appelle alors « passions » des malheurs à condition qu'ils soient grands[1]. Le commentaire d'Alexandre insiste sur le rôle de la grandeur : « En outre, de grands malheurs sont dits des passions, au sens où la passion consiste dans la grandeur d'un mal douloureux (ὡς τοῦ πάθους ὄντος ἐν μεγέθει λυπηροῦ κακοῦ). Ainsi, on dit que celui qui est privé de ses enfants ou de sa patrie ou qui souffre une douleur extraordinaire éprouve une passion »[2]. On pourrait donc dire que Boéthos étend cette restriction à tous les phénomènes, agréables ou douloureux, ce qui reviendrait à considérer (puisqu'Aristote ne fait rien d'autre ici que prendre acte d'une signification du mot dans la langue grecque) que Boéthos étend un des sens communs du mot : dans un sens théâtral ou emphatique, il n'y a de passion (heureuse ou malheureuse) que grande. Étant donné l'importance des phénomènes mentionnés en Δ 21 et dans le commentaire d'Alexandre, la grandeur en question est excessive (Boéthos ne veut pas dire qu'il soit nécessaire d'éprouver une passion d'une ampleur extraordinaire pour dire que l'on éprouve une passion), mais c'est dans cette direction que l'on peut s'orienter pour comprendre sa redéfinition du πάθος. Elle n'a pas pour fin d'identifier le πάθος à un état stable mais revient à demander une certaine grandeur pour pouvoir qualifier tel mouvement irrationnel de passion.

Examinons d'abord ce nouveau critère du point de vue de la définition de la passion. Un premier problème, on l'a noté[3], est qu'en ajoutant la grandeur dans la définition, Boéthos introduit les notions d'intensité ou de force utilisées dans les définitions stoïciennes (cf. σφόδρα, 44.13 dans le commentaire d'Aspasius). La critique à laquelle Aspasius soumet la définition de Boéthos correspondrait de ce point de vue à un geste d'orthodoxie aristotélicienne destiné à garantir la validité de la bijection selon laquelle tout mouvement de l'âme irrationnelle est une passion. Limiter les passions à des mouvements d'une certaine force reviendrait à faire de la passion quelque chose de « fort » ou de

---

1. *Metaph.* Δ 21, 1022^{b}21 (Bonitz, *Index aristotelicus*, 557^{a}26). Je remercie Marwan Rashed d'avoir attiré mon attention sur ce passage.

2. Alexandre, *In Metaph.* 418.30-33. Alexandre écrit que, dans ce dernier cas, l'individu est ἐν πάθει. On peut rapprocher cet emploi de celui qu'on trouve en *Poet.* 11, 1452^{b}10-13 : les trois parties de l'histoire sont le coup de théâtre, la reconnaissance et ce qui est simplement appelé πάθος, défini comme une « action causant de la destruction ou de la douleur », comme des meurtres accomplis sur scène ou de très grandes douleurs.

3. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, p. 176 et F. Becchi, « Aspasio e i peripatetici posteriori : la formula definitoria della passione », *Prometheus* 9, 1983, p. 83-104, p. 99.

« violent », à la mode stoïcienne. En fait, l'ajout de Boéthos ne conduit pas à une position stoïcienne, puisqu'Aspasius précise que sa manière de comprendre l'irrationalité du mouvement passionnel l'écartait de la conception stoïcienne. L'introduction du critère de la grandeur doit se lire comme une critique par Boéthos de la définition stoïcienne sur son propre terrain, c'est-à-dire celui de la conception intensive de la passion : pour les stoïciens, en effet, ce qui caractérise la passion est qu'elle possède une dynamique propre qui entraine l'âme (cf. πλεονάζουσα dans la définition de Zénon) ; elle est un élan, celui du cheval au galop sans bride ou du marcheur qui se met à courir et ne peut plus s'arrêter[1]. Pour Boéthos, si la passion a une grandeur, celle-ci est définie et limitée (τι μέγεθος), et rien ne dit que cette grandeur soit justement très importante ni la même pour toutes les passions.

Faut-il comprendre alors que l'ajout de Boéthos (ἔχουσάν τι μέγεθος) vise à permettre de *différencier* les passions les unes des autres, selon le plus et le moins ? Il faudrait prendre en compte trois types de différence. En effet, ce qui est appelé génériquement « mouvements irrationnels de l'âme » peut se distinguer de trois façons : (1) comme se distinguent les passions qui appartiennent de manière différente aux états vertueux et vicieux, par exemple celles de l'intempérant, du tempérant et de l'insensible[2] : les trois éprouvent une passion (un appétit) à l'égard des choses agréables, mais le premier l'éprouve avec excès et le tempérant comme il faut ; il en irait de même du téméraire, du lâche et du courageux à l'égard d'une passion comme la peur ; (2) comme se distinguent les passions éprouvées dans différentes vertus (celles qui entrent dans la libéralité, la magnificence et la magnanimité, ou encore celles qui existent dans les trois types d'amitié) ; (3) comme se distinguent un mouvement irrationnel de l'âme et une passion à proprement parler. L'explication donnée par Aspasius conduit à nous orienter vers le cas (3) : la grandeur ne désigne pas un caractère interne au sein des passions (par lequel les passions se distinguent en plus ou en moins les unes des autres), mais une limite entre ce qui est une passion et ce qui ne l'est pas encore, entre des mouvements psychiques trop brefs et ceux qui sont suffisamment « grands » ou « longs » pour mériter d'être appelés passions. De ce point de vue, on pourrait rapprocher la définition de Boéthos de celle donnée de la tragédie par Aristote en *Poet.* 6, 1449^{b}22-28 et 7, 1450^{b}23-25 : « la tragédie est la représentation d'une action achevée et complète qui possède une certaine grandeur » (κεῖται δὴ ἡμῖν τὴν τραγῳδίαν τελείας καὶ ὅλης πράξεως εἶναι μίμησιν ἐχούσης τι μέγεθος). La mention de la grandeur

1. *S.V.F.* III 389 (Stobée, II 7, 89.8-9 Wachsmuth ; LS 65 A 6) et 462 (Galien, *De Placitis*, IV 2.10-18 ; LS 65 J 7-9).

2. Voir en particulier *EN* II 8, 1108^{b}11-26 : à l'égard du moyen, chacun des deux vices contraires se caractérise pas l'excès et le défaut.

n'a pas pour objet de rendre possible des comparaisons entre tragédies plus ou moins longues ou brèves, mais de distinguer une tragédie de ce qui ne l'est pas[1]. Les deux définitions sont analogues. La possession d'une grandeur est la condition pour qu'il y ait une tragédie (réussie) et pour que l'on puisse parler au sens propre d'une passion. Ainsi, une passion comme la peur est un mouvement irrationnel de l'âme de grandeur (x) ; un mouvement de grandeur inférieure à (x) ne mérite pas le nom de peur, mais sera, par exemple, un trouble passager.

Cependant, ce n'est pas parce que la finalité première de cet ajout est de différencier les passions des mouvements irrationnels éphémères qu'il ne peut pas servir aussi à autre chose. Les cas notés (1) et (2) plus haut témoignent si besoin était du caractère stratégique de la grandeur dans l'analyse aristotélicienne des passions. C'est ce qui explique que Théophraste ait discuté ce point dans un fragment cité par Simplicius dans son commentaire aux *Catégories*[2]. Le commentateur examine le fait que certaines choses qui n'appartiennent pas à la même espèce diffèrent « en plus et en moins » ; il cite un passage du traité déjà mentionné de Théophraste *Sur les passions* où ce dernier dit que « le reproche, la colère et l'emportement » diffèrent par le plus et le moins mais ne sont pas pour autant de même espèce. Il en va de même de la bienveillance et de l'amitié qui se distinguent par une différence de « relâchement » ou « d'intensité », sans avoir la même espèce (ὁμοίως δὲ καὶ φιλία καὶ εὔνοια ἐπιτείνεται καὶ ἀνίεται καὶ ἄλλο εἶδος ἑκατέρα ἐστίν, 235.10-11). Théophraste se réfère sans doute ici à une difficulté évoquée au début du traité de l'amitié par Aristote. Au moment de distinguer les trois espèces d'amitié selon les trois sortes d'objets aimables (le bien, l'agréable et l'utile), Aristote fait l'avertissement suivant : on se trompe en pensant, sous prétexte que l'amitié admet le plus et le moins, qu'il n'existe qu'une seule espèce d'amitié[3]. La thèse critiquée suppose que ce qui admet le plus et

1. Au chapitre 7 de la *Poétique*, Aristote fait dépendre la beauté pour tout vivant et tout être de l'ordre et de la grandeur. Dans le cas d'une tragédie, sa grandeur obéit à une condition de mémorisation, mais aussi de représentation du « renversement du malheur au bonheur ou du bonheur au malheur selon le vraisemblable ou le nécessaire ».

2. Théophraste, 438 FHSG (= Simplicius, *In Cat.* [8, 8^{b}26-27] 235.3-13, avec le commentaire de Fortenbaugh dans Theophrastus of Eresus, *Commentary*, 6.1, p. 249-253). De manière plus générale, l'arrière-plan de la discussion pouvait être le problème de la différence entre amitié et amour sur lequel revient Platon (*Phèdre*, 238c, où Érôs est défini comme une intensification de l'appétit pour les beaux corps ; *Lois*, VIII, 837a où il est défini comme une amitié forte, σφοδρὸν).

3. *EN* VIII 2, 1155^{b}13-15 : οἱ μὲν γὰρ ἓν οἰόμενοι, ὅτι ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ [τὸ] ἧττον, οὐχ ἱκανῷ πεπιστεύκασι σημείῳ· δέχεται γὰρ τὸ μᾶλλον καὶ [τὸ] ἧττον καὶ τὰ ἕτερα τῷ εἴδει. Aristote dit avoir discuté ce point ailleurs mais rien d'autre n'a été conservé sur ce sujet. Voir le commentaire de J. A. Stewart, *Notes on the* Nicomachean Ethics, Oxford, 1892, p. 270. En *Pol.* I 13, 1259^{b}36-38, Aristote précise que le plus et le moins ne produisent

le moins est toujours synonyme et ne peut être homonyme ou se dire en plusieurs sens, comme c'est le cas de l'amitié. La réponse consiste à distinguer les deux points : la différence du plus et du moins n'est pas ce qui différencie les espèces d'amitié (ce sont les trois sortes d'aimable), mais les trois amitiés se distinguent bien aussi selon le plus et le moins. Aristote prépare ainsi la suite de son analyse qui montrera qu'il existe trois sortes d'amitié qui se distinguent aussi selon le plus et le moins[1]. Le commentaire de Simplicius et les remarques de Théophraste dans son traité *Sur les passions* appartiennent à une discussion sur la nature de la différence spécifiante. Théophraste, sans doute dans la suite de *EN* VIII 2, montrait apparemment que des termes d'essence différente pouvaient aussi se distinguer selon le plus et le moins. La question était sensible du fait qu'Aristote fait observer dans un passage des *Topiques* (VI 6, 145^a3-12) que la différence ne peut être un πάθος, car tout πάθος est susceptible de plus et de moins ; or sa variation en plus ou en moins pourrait détruire la substance qu'il est supposé définir ; mais, explique Aristote, la différence « conserve la substance » ou l'essence. Dans son commentaire cité par Marwan Rashed, Alexandre d'Aphrodise utilise l'exemple d'une définition de l'être humain qui serait défini comme un « animal chauffé et refroidi »[2]. Ainsi, ce qui est susceptible de plus et de moins (un πάθος) n'est pas une différence spécifiante, mais il est possible que des espèces différentes (ou des termes homonymes dans le cas de l'amitié) admettent le plus et le moins.

L'ajout du paramètre de la grandeur dans la définition de la passion par Boéthos pouvait donc remplir deux fonctions. La première est de différencier, au sein des mouvements irrationnels, la passion de ce qui ne l'est pas (il reste à voir quoi exactement) ; la seconde est de pouvoir comparer deux passions (spécifiquement différentes) selon leur grandeur (durée ou degré d'intensité). Dans le premier cas, Boéthos frôle la difficulté mentionnée par Aristote en *Top.* VI 6 : si la grandeur joue le rôle de différence spécifiante, ne faut-il pas craindre que la variation en plus ou en moins sur une échelle continue fasse changer le mouvement irrationnel de nature ? En fait, la grandeur joue le rôle de différence par rapport aux mouvements irrationnels non passionnels. Si cette grandeur croît en plus, le mouvement ne changera pas d'essence, il restera

pas des différences entre des choses spécifiquement différentes (commander et être commandé).

1. Voir le commentaire d'Aspasius, *In EN* 160.33-161.10 et Ch. Rowe et S. Broadie, *Aristotle : Nicomachean Ethics*, Translation, Introduction and Commentary, 2002, p. 408, qui citent en particulier VIII 11, 1159^b34-35 : καὶ γὰρ τῶν φιλιῶν αἳ μὲν μᾶλλον αἳ δ' ἧττον.

2. *In Top.* 455.6. Sur le passage des *Topiques* et le commentaire d'Alexandre, voir l'analyse de M. Rashed, *Essentialisme, Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin / New York, 2007, p. 158-165.

une passion ; on peut donc supposer que Boéthos évitait cette difficulté du fait que la différence (ἔχουσάν τι μέγεθος) n'est pas un πάθος susceptible de variation, mais un seuil défini par le τι : la passion est un mouvement irrationnel doté d'une grandeur variable, mais ce qui la distingue d'un mouvement irrationnel non passionnel est qu'elle possède une grandeur définie.

Si la définition de Boéthos concerne le cas (3) mentionné plus haut, il reste à comprendre le sens de cette distinction entre les véritables passions et les simples mouvements irrationnels de l'âme. Quels sont ces mouvements irrationnels ?

3. *Passions et pré-passions*

(1) Une première hypothèse serait de penser que Boéthos veut distinguer tout mouvement physique non perceptible et le mouvement sensible. Un passage de *Phys.* VIII 2 (253ᵃ7-20) évoque l'existence de mouvements « physiques » internes, non sensibles, qui sont causes, par exemple, du réveil de l'animal (253ᵃ19-20) : « Alors qu'il n'y a aucun mouvement sensible interne, mais qu'il se produit bien cependant un certain mouvement, les animaux se réveillent »[1]. Aristote repousse l'objection selon laquelle, puisque l'animal se met de lui-même en mouvement alors qu'il était en repos, le mouvement du monde en général pourrait se produire à partir d'un repos total. Même chez un animal, le milieu est cause de « mouvements physiques » internes (la digestion, par exemple) qui produisent finalement un mouvement de l'animal sans avoir été initialement sensibles[2]. Les mouvements physiques internes (croissance, digestion, respiration) sont des mouvements de la partie irrationnelle de l'âme et ils peuvent s'accompagner de plaisir et de peine, mais on pourrait hésiter à les qualifier au sens propre de « passions ». Ce genre de texte conduirait donc à voir en Boéthos un leibnizien soucieux de distinguer entre les mouvements « physiques » internes insensibles de l'âme irrationnelle et les mouvements sensibles et perçus. Rappelons que, au terme de l'analyse de *EN* I 13, l'âme irrationnelle comporte deux parties : le « végétatif » ou le « nutritif » qui ne participe nullement de la raison et « l'appétitif et, de manière générale, la partie désirante » qui peut participer de la raison[3]. On ne peut pas exclure que l'un des objectifs de Boéthos ait été d'éviter une confusion : la passion est un « mouvement de la partie irrationnelle de l'âme qui possède une certaine grandeur » et non un mouvement naturel interne de

1. *Phys.* VIII 2, 253ᵃ19-20 : αἰσθητικῆς μὲν γὰρ οὐδεμιᾶς ἐνούσης κινήσεως, ἐνούσης μέντοι τινός, ἐγείρεται τὰ ζῷα πάλιν.
2. *Phys.* VIII 6, 259ᵇ6-14.
3. *EN* I 13, 1102ᵇ28-32 et voir *supra* p. 418, n. 2.

la partie nutritive quasiment imperceptible. Cette hypothèse est sans doute une mauvaise piste cependant : il faut distinguer les mouvements de la partie végétative de l'âme irrationnelle (dont il est question dans le texte de *Phys.* VIII 2) et les mouvements trop faibles de la partie désirante de l'âme irrationnelle dont parlent Aspasius et Boéthos[1]. Les mouvements « physiques » qui correspondent à l'activité (principalement nocturne) de la partie végétative de l'âme irrationnelle ne sont pas sensibles et ils ne sont pas susceptibles de devenir des passions.

Il reste au moins deux autres solutions dont on peut trouver des traces chez Aristote. (2) La première, qui nous intéresse le plus, est étrangement difficile à documenter dans le corpus aristotélicien. Peut-être est-elle mentionnée dans un passage discuté de *EE* II 2, 1220^{b}12-14. Il s'agit du texte où Aristote caractérise justement les passions :

> λέγω δὲ πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα, θυμὸν φόβον αἰδῶ ἐπιθυμίαν, ὅλως οἷς ἕπεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἡ αἰσθητικὴ ἡδονὴ ἢ λύπη καθ' αὑτά.
>
> J'appelle passions des choses telles que l'emportement, la crainte, la pudeur, l'appétit, de manière générale ce qui par soi s'accompagne la plupart du temps d'un plaisir ou d'une peine sensible.

La précision du ὡς ἐπὶ τὸ πολύ répond, semble-t-il, à l'adjectif αἰσθητική[2], qui n'est jamais ailleurs qu'ici associé aux termes de plaisir et de peine. On pourrait penser que si un plaisir ou une peine « sensible » ne suit pas *toujours* une passion, mais seulement « la plupart du temps », c'est que la passion n'est pas toujours assez forte ou durable pour que le plaisir ou la peine soit perceptible[3]. Dans ce cas, il y aura bien un mouvement irrationnel de l'âme, mais il ne sera pas suivi d'un plaisir ou d'une peine *sensible* et il ne sera pas une passion. Dans la suite de ce passage, la notion de « grandeur » ajoutée par Boéthos aurait donc pour objet de désigner un seuil de perception ou de sensibilité du plaisir ou de la

1. *EN* I 13, 1102^{b}3-11.

2. Généralement, l'adjectif αἰσθητικός a un sens actif (« qui est capable de percevoir ») ; il peut avoir rarement un sens passif et qualifier une chose. Ce passage de l'*EE* est le seul exemple avec *DA* III 7, 431^{a}11 que donne Bonitz (21^{b}47-50). B. Inwood et R. Woolf traduisent par « perceptible pleasure and pain » (Aristotle, *Eudemian Ethics*, Cambridge, 2013). Le passage parallèle de *EN* II 4, 1105^{b}21-23 ne mentionne pas cette différence : λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη, non plus que celui de *Rhet.* II 1, 1378^{a}19-22. Le passage des *MM* I 7, 2, 1-3 est plus précis avec le εἴωθεν : πάθη μὲν οὖν ἐστιν ὀργὴ φόβος μῖσος πόθος ζῆλος ἔλεος τὰ τοιαῦτα, οἷς εἴωθεν παρακολουθεῖν λύπη καὶ ἡδονή. En *EE*, l'idée semble être que plaisir et peine suivent par soi les passions, mais qu'il peut arriver, dans certaines circonstances, que le plaisir et/ou la peine ne soient pas sentis, parce qu'ils sont trop faibles (cf. Fortenbaugh, « Aristotle and Theophrastus on the Emotions », *Aristotle Practical Side*, p. 69-103, p. 97-98).

3. M. Woods, *Aristotle's* Eudemian Ethics*, Books I, II, and VIII*, Translated with a Commentary, Oxford, 1982, et Besnier, « Aristote et les passions », p. 63-64, n. 2, citent *Phys.* VII 3, 247^{a}6-13 pour éclairer ce texte.

peine qui accompagne la passion et de refuser le titre de passion à tous les mouvements irrationnels de l'âme qui ne s'accompagnent pas d'un plaisir ou d'une peine suffisamment perceptible. Au contraire, dans le passage cité, Aristote ne semble pas s'opposer à qualifier de passion un mouvement qui ne s'accompagne pas d'un plaisir ou d'une peine sensible. Selon cette interprétation, Boéthos introduit le critère de la grandeur pour distinguer, lui, les mouvements irrationnels fugaces des véritables passions : les premiers n'ont pas la subsistance nécessaire pour donner lieu à de la haine ou à de l'amitié, par exemple, mais disparaissent sans se stabiliser dans une passion identifiable. En psychologue et observateur des passions humaines, Boéthos distingue ainsi ce qui « mérite » d'être appelé passion (οὐκ ἄξιον ἡγεῖτο ὀνομάζειν πάθη, 44.28), un mouvement doté d'une stabilité minimale, et l'ensemble des mouvements anonymes de l'âme irrationnelle, simples tropismes, nés et presque aussitôt disparus. (3) Un dernier cas peut être envisagé, celui des symptômes physiques sans affection de l'âme. Aristote, en effet, fait une place à part à des affections physiques ou corporelles caractéristiques d'une passion qui ne s'accompagnent pourtant pas de l'affection psychique correspondante. Un exemple en est donné par l'accélération du mouvement du cœur sous l'effet de la pensée de quelque chose de redoutable qui ne s'accompagne ni de la fuite ni de la passion de la peur[1]. C'est dans ces deux dernières directions qu'il faut chercher pour identifier ces mouvements de la partie irrationnelle de l'âme qui n'ont pas la grandeur suffisante pour être des passions. De fait, ces deux types de mouvements quasi-passionnels, mais trop brefs pour être appelés des passions, sont utilisés pour faire l'histoire d'un type d'affection dont on trouve surtout des traces dans le stoïcisme impérial (Sénèque et Épictète). En réalité, cependant, seul le second type relèverait exactement de ces mouvements, puisque le troisième semble ne concerner d'aucune façon l'âme elle-même.

Les mouvements irrationnels non passionnels de Boéthos correspondent assez bien, en effet, à ce qui sera désigné par la suite sous le nom de προπάθεια (« proto-émotion », « pré-passion » ou « pré-affect »). Le critère de la grandeur distingue donc passion proprement dite et pré-passion[2]. Deux textes tardifs dans l'histoire du stoïcisme se réfèrent

1. *DA* III 9, 432b30-31. Aristote fait allusion à la possibilité qu'un autre organe que le cœur soit mû de la même façon, ce qui est sans doute une référence au mouvement involontaire de l'organe génital masculin pris pour exemple en *MA* 11, 703b4-26 où la vue d'un objet suscite une réaction corporelle, qui n'est pas accompagnée d'un désir. Voir Nussbaum, *The Therapy of desire*, p. 83 et *ead.*, *Aristotle* De motu animalium, Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays, Princeton, 1978, *ad loc.* ; voir aussi Fortenbaugh, *Theophrastus of Eresus, Commentary*, 6.1, p. 247-248.

2. C'est l'interprétation de H. B. Gottschalk qui parle (de manière trop restrictive) de « short-live reflexes » dans « Aristotelian Philosophy in the Roman World from the

directement à ce type particulier de mouvement de l'âme : un passage du *De ira* de Sénèque (II, III, 1-5 ; cité partiellement dans LS 65 X) et le fr. 9 d'Épictète[1]. Sénèque s'intéresse longuement à cette distinction entre les « mouvements » (*motus*) du corps ou de l'âme et l'impulsion inséparable de l'assentiment qui « entraîne » la raison avec elle et qui seule mérite le titre de passion. Il décrit ces mouvements où l'âme est mue et se refuse à être mue, qui ne sont pas des passions, mais le « prélude des passions » (*omnia ista motus sunt animorum moueri nolentium, nec adfectus sed principia proludentia adfectibus*, II, II 5). Il en fait le tableau suivant :

> III. 1. Aucun des mouvements qui frappent l'esprit par hasard ne doit être appelé passion ; ceux-là, l'esprit les subit en quelque sorte plutôt qu'il ne les crée. Donc la passion consiste non pas à être ému par l'idée que fait naître un objet, mais à s'y abandonner et à suivre ce mouvement fortuit. 2. [A] S'imaginer que la pâleur, les larmes, l'excitation génitale, un profond soupir, l'éclat soudain des yeux ou tout autre phénomène analogue soit l'indice d'une passion et la manifestation de notre état d'esprit, c'est tomber dans l'erreur et méconnaître qu'il s'agit là de pulsions purement corporelles. 3. C'est ainsi que les plus braves pâlissent généralement en prenant les armes ; au signal du combat, les genoux des plus ardents guerriers tremblent, le cœur d'un grand général bat avant le choc des deux armées et l'orateur le plus éloquent, lorsqu'il se recueille pour parler, sent ses extrémités se glacer. 4. La colère ne doit pas seulement se mettre en mouvement mais aussi avoir libre cours, car c'est une impulsion ; or jamais l'impulsion n'existe sans le consentement de l'âme, et il n'est pas possible qu'on discute de la vengeance et du châtiment à l'insu de l'esprit. [B] Quelqu'un se croit lésé, il veut se venger, un motif quelconque l'en dissuade et il y renonce ; j'appelle cela non de la colère mais un mouvement de l'esprit qui obéit à la raison ; la colère c'est ce qui outrepasse la raison, qui l'entraine avec soi. 5. Donc ce premier trouble de l'âme que provoque l'idée d'offense n'est pas plus la colère que l'idée même d'offense ; l'impulsion ultérieure, qui a non seulement perçu, mais approuvé l'idée de l'offense est la colère, c'est une excitation de l'âme qui marche volontairement et délibérément à la vengeance[2].

Time of Cicero to the End of the Second Century AD », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.2, Berlin, 1987, p. 1079-1174, p. 1115.

1. Aulu-Gelle, *Nuits*, XIX, 1, 14-21 (cité partiellement dans LS 65 Y).

2. Sénèque, *De ira*, II, III, 1-5 (traduction A. Bourgery modifiée, Paris, 1922 ; nous ajoutons les lettres entre crochets) : 1. Nihil ex his quae animum fortuito inpellunt adfectus uocari debet : ista, ut ita dicam, patitur magis animus quam facit. Ergo adfectus est non ad oblatas rerum species moueri, sed permittere se illis et hunc fortuitum motum prosequi. 2. Nam si quis pallorem et lacrimas procidentis et inritationem umoris obsceni altumue suspirium et oculos subito acriores aut quid his simile indicium adfectus animique signum putat, fallitur nec intellegit corporis hos esse pulsus. 3. Itaque et fortissimus plerumque uir dum armatur expalluit et signo pugnae dato ferocissimo militi paulum genua tremuerunt et magno imperatori antequam inter se acies arietarent cor exiluit et oratori eloquentissimo dum ad dicendum componitur summa

La passion est une « impulsion » (*impetus*) et implique un « assentiment » (*adsensus*). Sénèque refuse donc d'appeler passion un ensemble de mouvements qui ne sont pas des « impulsions » *stricto sensu*. Comme on peut le voir, les exemples donnés ne sont pas tous semblables : certains sont des « préludes » à la passion : [B] c'est un début d'emportement qui obéit à la raison et ne débouche pas sur la colère ; au contraire, les exemples donnés dans la série [A] correspondent à des symptômes physiques, des signes extérieurs et corporels de la peur par exemple, dont Sénèque affirme qu'ils ne sont pas les signes d'une passion. Dans le fr. 9, Épictète isole ce qui est provoqué par les « représentations de l'esprit » (*visa animi*) suscitées quand la « vue » (*species*) d'un objet redoutable, par exemple, atteint l'esprit : dans ce cas, « il est nécessaire » que même l'esprit des sages *paulisper moveri et contrahi et pallescere*, « soit pendant un bref moment mû, contracté et qu'il pâlisse », sous l'effet, explique Épictète, de « mouvements rapides et irréfléchis ». Mais le sage n'éprouve cependant aucune peur à proprement parler, car il ne « donne pas son approbation » à ces représentations qu'il « repousse » et dans lesquelles il ne voit rien de redoutable. Sénèque et Épictète se rejoignent pour reconnaître que le sage, dans certains cas, manifeste « brièvement et légèrement »[1] les symptômes corporels de la passion sans éprouver cette passion puisqu'il ne donne pas son assentiment aux représentations. Il s'agit bien de pré-passions, car le même phénomène débouchera chez l'insensé (qui donnera son approbation aux représentations) sur la peur ; le sage ne manifeste que des signes corporels et son esprit est atteint « pendant un bref moment » (*paulisper*). Les deux textes distinguent donc bien, d'un côté, des « mouvements » de l'âme subis, suscités *nécessairement* par certaines sensations (spectacles ou bruits terrifiants), de l'autre, la passion qui demande que l'âme donne activement son assentiment à la représentation, soit, comme le dit Sénèque, « s'abandonne à ce mouvement et le suive ».

Chez les stoïciens, ce qui distingue les pré-passions des passions, ce n'est pas seulement la grandeur, c'est donc surtout l'assentiment : l'assentiment est la cause que la pré-passion grossit et, comme dit Sénèque, « outrepasse la raison ». On a pu retracer l'origine de ces proto-émotions

---

riguerunt. 4. Ira non moueri tantum debet sed excurrere ; est enim impetus ; numquam autem impetus sine adsensu mentis est, neque enim fieri potest ut de ultione et poena agatur animo nesciente. Putauit se aliquis laesum, uoluit ulcisci, dissuadente aliqua causa statim resedit : hanc iram non uoco, motum animi rationi parentem : illa est ira quae rationem transsilit, quae secum rapit. 5. Ergo prima illa agitatio animi quam species iniuriae incussit non magis ira est quam ipsa iniuriae species ; ille sequens impetus, qui speciem iniuriae non tantum accepit sed adprobauit, ira est, concitatio animi ad ultionem uoluntate et iudicio pergentis.

1. Voir Épictète dans Aulu-Gelle, XIX, 1, 20 : sapiens, autem, cum breviter et strictim colore atque vultu motus est [...].

décrites par Sénèque et Épictète jusque chez Zénon et Aristote, et on peut, en effet, sans doute inclure Boéthos dans cette histoire[1]. On peut penser que ce dernier a été intéressé par le problème que pose le phénomène des pré-passions à la définition stoïcienne des passions et par la solution apportée par les stoïciens à ce problème. Bien sûr, pour un aristotélicien, ce problème ne se pose pas, puisque la passion est un mouvement de l'âme irrationnelle qui n'est pas l'objet d'un choix (*EN* II 4, 1106^{a}2). Cela n'interdisait pas à Boéthos de reconnaître l'existence du phénomène des pré-passions, des mouvements fugaces d'irritation, de plaisir, de tristesse, etc., et de considérer qu'ils posaient une difficulté à la définition de la vertu éthique comme juste milieu. La définition boéthienne restreint ce qu'on appelle les passions aux mouvements de l'âme irrationnelle dotés d'une grandeur déterminée. Cela ne signifie pas (contrairement à ce que pensent les stoïciens) que la passion est par nature excessive, mais seulement que le mouvement irrationnel doit dépasser un certain seuil. Un intérêt pour ces phénomènes psychiques intermédiaires a pu conduire Boéthos à redéfinir la passion sur le modèle stoïcien, en distinguant pré-passions et passions proprement dites, mais en introduisant entre les deux un critère tout à fait différent, l'οἰκείωσις ou l'ἀλλοτρίωσις de l'âme, deux processus stoïciens réinterprétés à la lumière des analyses aristotéliciennes sur les différences de sensibilité aux plaisirs.

e. Conclusion

Le commentaire d'Aspasius conduit donc à penser que l'innovation de Boéthos dans le fr. 50 ne réside pas seulement dans la prise en compte du critère de la grandeur, mais dans l'expression de ce qui, pour un péripatéticien, tient lieu de l'assentiment stoïcien. Notre interprétation relève d'une reconstitution, mais celle-ci peut s'appuyer sur

1. Sur ces « unassented feelings », voir notamment Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, p. 175-180 et, plus récemment, M. R. Graver, *Stoicism and Emotion*, Chicago, 2007, p. 85-108 qui remonte jusqu'à Zénon (à travers Sénèque, *De ira*, I, XVII, 7) et Aristote, ainsi que M. R. Graver, *Cicero on the Emotions, Tusculan Disputations* 3 and 4, translated and with a Commentary by M. R. G., Chicago, 2002, avec une mention de Boéthos p. 134. Le terme grec lui-même ne se rencontre pas chez les stoïciens mais à partir d'Origène, cf. R. A. Layton, « *Propatheia* : Origen and Didymus on the Origin of the Passions », *Vigiliae Christianae* 3, 2000, p. 262-282, p. 263. Voir aussi un point sur l'origine de la notion dans S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, 2004, p. 63-64. On pourrait intégrer le tardif et complexe fr. 447 FHSG de Théophraste (extraits de Barlaam de Seminara, *Ethica secundum Stoicos*, 2, 13-14), où l'auteur semble attribuer à Théophraste une distinction analogue entre deux types de *perturbationes* de l'âme dont l'un ne s'oppose pas à l'état d'équilibre. Voir le commentaire de Fortenbaugh dans *Theophrastus of Eresus*, vol. 6.1, p. 279-283.

l'analogie entre les trois définitions de la passion. Boéthos fait dépendre la définition de la passion *stricto sensu* non de l'assentiment comme chez les stoïciens, non de la « conception », comme dans la théorie cognitiviste et stoïcisante d'Andronicos, mais de l'οἰκείωσις et de l'ἀλλοτρίωσις, couple de termes de pedigree stoïcien, mais compris par Boéthos dans la suite des principes de la psychologie morale aristotélicienne. L'introduction de cette couche psychologique supplémentaire n'est pas en contradiction avec les analyses d'Aristote, pour autant qu'elle ne s'assimile pas à un choix. Dans la mesure où le fr. 51 met de nouveau en scène la notion d'οἰκείωσις, on pourrait espérer qu'il apporte des éclaircissements sur cette psychologie morale rénovée. Cet espoir n'est pas entièrement satisfait, mais il apparaît bien malgré tout que Boéthos a, dans les deux cas, utilisé la terminologie stoïcienne de l'*oikeiôsis* pour donner une existence conceptuelle à des notions qui apparaissent de manière latente chez Aristote. On a vu comment l'οἰκείωσις pouvait se comprendre comme la substantivation de l'affinité de chaque être à des plaisirs particuliers. Dans le cas du fr. 51, le point de départ est identique : Xénarque et Boéthos suggèrent de comprendre le « premier approprié » à partir de l'analyse aristotélicienne de l'amour de soi (φιλαυτία) : le « premier approprié » est soi-même pour chacun, puisque c'est lui-même que chacun aime le plus. Comme dans le fr. 50, une notion stoïcienne est redéfinie à la lumière des analyses aristotéliciennes. Mais, au contraire du fr. 50, le sens philosophique de cette opération est moins évident : s'agit-il de critiquer le « premier approprié » stoïcien en montrant la place subordonnée qu'il possède dans l'éthique aristotélicienne ou bien, au contraire, de montrer que cette dernière, au prix d'une extension du sens de la *philautia*, donne les moyens de définir mieux que les stoïciens le « premier approprié » ? Dans les deux cas, on le verra, les deux fragments permettent de saisir un point commun, qui distingue le sens boéthien de l'*oikeiôsis* : comme cela apparaît déjà avec le fr. 50, l'*oikeiôsis* n'est pas chez lui providentielle ; elle est restreinte au domaine éthique, ou, mieux, anthropologique, sans qu'intervienne de providentialisme, ce qui est au fond cohérent avec la distinction entre physique et éthique chez Aristote. Dans le fr. 50, elle est toujours alio-relative : on l'a vu, il ne s'agit pas d'une *oikeiôsis* de l'être humain par rapport à lui-même, mais d'une *oikeiôsis* de l'âme à des mouvements agréables ou non. Le fr. 51 approfondit cette appropriation de l'âme aperçue dans le fr. 50 en montrant que ce qui est derrière toute *oikeiôsis* à quelque chose est une *oikeiôsis* à soi-même.

§ 2. La définition du « premier approprié » selon Boéthos : fr. 51

Comme on l'a vu plus haut, le fr. 51 se situe dans une perspective devenue classique dans la philosophie morale au Ier siècle qui est celle de la

réponse à apporter à la question de la nature du « premier approprié », réponse qui oriente toute la recherche morale ultérieure[1]. Le fragment présente l'intérêt de montrer de manière directe le travail péripatéticien puisqu'Alexandre a indiqué les textes de l'*Éthique à Nicomaque* utilisés par Xénarque et Boéthos dans leur exégèse. Au contraire de ce qui a lieu dans le fr. 50, nous possédons à la fois le point de départ textuel précis et le résultat de leur relecture, qui témoigne à la fois d'une connaissance précise du texte d'Aristote et de son usage interprétatif. Le fragment est extrait du chapitre 17 du *De anima libri mantissa* d'Alexandre d'Aphrodise ; le chapitre est intitulé : Τῶν παρὰ Ἀριστοτέλους περὶ τοῦ πρώτου οἰκείου[2]. Il est consacré à l'examen de trois manières de définir « selon Aristote »[3] le « premier approprié » (qu'il nous arrivera d'abréger par la suite PO). Alexandre ne rapporte pas seulement cette notion au stoïcisme, mais en fait un patrimoine commun à tous les philosophes qui ont parlé du bonheur et de la fin : tous ceux qui ont posé une fin ultime, objet du désir, ont dû aussi poser un premier objet du désir, qui est identifié par Alexandre au « premier approprié », présenté comme le nom commun de la notion chez les philosophes. Le développement d'Alexandre frappe par son élégance spéculative et sa construction rigoureuse qui le fait ressembler à certains textes d'Aristote, comme *Métaphysique* A, 3-10. Alexandre privilégie la dimension argumentative et formelle aux références historiques qui apparaissent comme des illustrations. Après une introduction logique et doxographique, il expose et critique successi-

1. Voir *supra*, p. 404.

2. La dernière édition du texte grec est celle de R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias : De Anima Libri Mantissa*, A New Edition of the Greek Text with Introduction and Commentary, Berlin / New York, 2008. On trouvera une traduction dans R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias : Supplement to On the Soul*, Londres, 2004 ; A. Falcon, *Aristotelianism in the First century BCE. Xenarchus of Seleucia*, Cambridge, 2012, p. 139-157 ; B. Inwood, « Alexander and Imperial Aristotelianism », *Ethics after Aristotle*, Boston, 2014, p. 105-125, p. 113-118 ; R. Dufour, *Alexandre d'Aphrodise : De l'âme II (Mantissa)*, traduction et annotations par R. D., Laval, 2013. Ce fragment a fait l'objet de commentaires détaillés récents : dans le chapitre cité de Inwod ; dans Schmitz, *"Cato Peripateticus"*, chap. V, « *Oikeiosis* und *Philautia* : die Interpretation der Nikomachischen Ethik durch die Peripatetiker Xenarchos und Boethos », p. 139-200 ; par Ch. Brittain, « Peripatetic Appropriations of *Oikeiōsis* : Alexander, *Mantissa* Chapter 17 », dans T. Engberg-Pedersen (ed.), *From Stoicism to Platonism, The Development of Philosophy, 100 BCE-100 CE*, Cambridge, 2017, p. 322-347 ; Annas, « The Hellenistic version of Aristotle's Ethics », commente indirectement l'argument de Boéthos et Xénarque en examinant la doxographie péripatéticienne de Stobée ; voir aussi Falcon, *Aristotelianism in the First century BCE*, p. 42-47 ; *id.*, « Aristotelianism in the First Century BC : Xenarchus of Seleucia », dans M. Schofield, *Aristotle, Plato, and Pythagoreanism in the First Century BC : New Directions for Philosophy*, Cambridge, 2013, p. 78-94, p. 88-91 ; *id.*, *Aristotelianism in the First Century BC*, p. 101-119, p. 110-112.

3. Cf. 151.4.

vement les « opinions » de trois groupes de péripatéticiens[1] : (1) pour Xénarque et Boéthos, qui s'inspirent de la doctrine aristotélicienne de l'amitié, le « premier approprié », c'est « nous-mêmes » ; (2) pour des péripatéticiens anonymes, c'est le plaisir ; (3) pour Verginius Rufus et Sosicrate, c'est l'acte de vivre. Il montre ensuite comment les deux premières opinions (donc aussi celle de Boéthos) sont, en un sens, justes, mais partielles, car le « premier approprié » comporte la même dualité que la notion de fin, qui est à la fois « en soi » et « pour nous ». En s'appuyant sur une version améliorée de la troisième solution (qui apparaît comme la plus purement aristotélicienne), Alexandre propose finalement une définition du PO qui se nourrit, elle aussi, à la source du texte aristotélicien, en l'occurrence la théorie du plaisir de *EN* X, commenté de manière précise et dont une phrase est citée en conclusion[2]. La plus grande partie du chapitre est donc un débat entre aristotéliciens sur une période historique allant du Iᵉʳ siècle av. J.-C. au II-IIIᵉ siècle après. Alexandre ne critique pas le fond des solutions de ses interlocuteurs, mais leur défaut de précision : son *leitmotiv* est qu'elles ne distinguent pas assez les sens des termes employés[3]. Ce n'est pas la démarche d'Alexandre qui nous retiendra ici mais l'opinion attribuée à Boéthos[4]. Cependant, pour des raisons qui vont apparaître, il est impossible de ne pas prendre en compte l'ensemble du chapitre, car Alexandre met en scène une histoire de la philosophie péripatéticienne dans laquelle Boéthos joue manifestement le rôle du péripatéticien stoïcisant, ce à quoi il semble possible cependant de ne pas réduire sa position. C'est donc seulement après avoir examiné le chapitre que nous en viendrons au fr. 51 lui-même.

a. Plan du chapitre 17 de la *Mantissa* et contexte du fr. 51

Le fr. 51 s'insère dans un développement soigneusement construit, dont la progression argumentative peut être ressaisie en quatre moments de la façon suivante.

1. *Introduction logique de la notion de «premier approprié» (150.20-28)*

Alexandre reconstitue d'abord l'origine conceptuelle de la notion de πρῶτον οἰκεῖον : puisque, pour toutes les philosophies, il y a un dernier

1. Cf. 152.15-16.
2. *EN* X 4, 1175ᵃ10-17.
3. D'où le retour à chaque étape de la critique des trois solutions péripatéticiennes de ἀδιάρθρωτος, ἀδιαρθρώτως, δεῖται ... διαρθρώσεως : 151.13 et 27-28 ; 152.10.
4. Sur la démarche d'Alexandre et le problème posé par sa solution, voir l'article cité de Brittain *supra*, p. 445, n. 2.

désirable, qui est la fin, le bonheur, il doit exister aussi un premier désirable qui est l'objet premier et le principe du désir, du même désir qui est ensuite désir de la fin et du bonheur[1]. On appelle aussi le premier désirable le « premier approprié »[2]. La notion de premier désirable est donc tirée analytiquement de la notion de désirable : puisqu'il y a quelque chose de désirable, il y a un dernier désirable (ἔσχατόν τι ὀρεκτόν)[3] et le dernier est dernier par rapport à un premier désirable. Alexandre ajoute que la position d'un premier désirable suppose qu'il existe une « continuité » de sorte qu'il y ait une progression du premier au dernier désirable par des intermédiaires (πρόοδος διὰ τῶν μεταξύ, 150.23). Le dernier, c'est-à-dire la fin, est le bonheur, mais une telle dénomination n'implique rien de particulier puisqu'il est lui-même susceptible de plusieurs définitions. Dans cette présentation générale, comme on l'a souligné[4], Alexandre introduit la première des contraintes qui apparaitront progressivement dans l'argumentation et dans la critique

1. Dans le cadre de cette présentation, Alexandre n'utilise pas le terme *oikeiôsis*, mais ce début confirme que la première fonction de la théorie de l'*oikeiôsis* est de soutenir une certaine conception (stoïcienne ou non) de la fin. Voir Striker, « The role of *oikeiosis* in Stoic Ethics », p. 282.

2. Alexandre dit exactement : ὃ καὶ πρῶτον οἰκεῖον καλοῦσιν (150.25). On peut hésiter sur le sens du pluriel : s'agit-il d'une référence précise à une école philosophique distincte de celle d'Alexandre ou d'une manière de désigner collectivement les « philosophes » dont il est question à la ligne suivante (παρὰ τοῖς φιλοσόφοις ; 150.26) ? Par la suite, Alexandre va se référer aux stoïciens (150.28), aux épicuriens (150.33), aux mégariques et aux membres de l'Académie (150.35), sans donner de place privilégiée aux stoïciens, mais en insistant au contraire sur les différences de conception sur ce sujet au sein de leur école. Les trois autres définitions rapportées sont explicitement des opinions du Péripatos (κατὰ τοὺς ἀπὸ τοῦ Περιπάτου, 152.16), les deux premières (et non la troisième d'ailleurs) étant précisément introduites sous l'autorité d'Aristote lui-même (cf. 151.3 et 19). Il y a manifestement de la part d'Alexandre une volonté de banaliser l'expression, devenue patrimoine commun à toutes les écoles philosophiques, et de retirer la paternité exclusive du terme aux stoïciens. Le pluriel de καλοῦσιν devrait donc plutôt se traduire de manière impersonnelle ou en prenant pour sujet « les philosophes ». Il y a une dissension « chez les philosophes » sur la nature du « premier approprié », dissension qu'Alexandre va trancher en montrant de quelle façon le « premier approprié » peut être défini à condition d'introduire les bonnes différences. Le παρὰ 'Αριστοτέλους dans le titre de la question (Τῶν παρὰ 'Αριστοτέλους περὶ τοῦ πρώτου οἰκείου) n'indique pas tant une conformité ou une orthodoxie que l'origine philosophique du matériel utilisé pour traiter la question du « premier approprié », dont il est acquis qu'elle peut se traiter selon les principes de plusieurs écoles philosophiques. Sur le sens de παρά suivi du génitif dans les titres chez Alexandre, voir Falcon, *Aristotelianism in the First Century BCE*, p. 147-148.

3. Alexandre ne développe pas le point. On peut penser au genre d'argument que l'on trouve en *EN* I 1, 1094^{a}18-22 : sans la position d'un dernier désirable, le désir serait vain et sans objet.

4. Inwood, « Alexander and Imperial Aristotelianism », p. 118-119 : the « alignment condition » ; Brittain, « Peripatetic Appropriations of *Oikeiōsis* : Alexander, *Mantissa* Chapter 17 », p. 325.

des définitions. La première à apparaître est une exigence très forte de continuité : c'est en se réglant sur les « désirables finaux » ou sur le « désirable ultime » que chaque école détermine aussi le premier désirable[1]. Or l'identité entre le premier et le dernier désirable ne va pas de soi. Premier et dernier sont ici à entendre en un sens chronologique : le premier est celui qui est désiré par l'être humain, dès sa naissance, avant l'apparition de la raison, et le dernier est celui qui est recherché par l'homme vertueux[2]. Il peut donc exister une rupture entre ce qui est désiré par l'enfant et ce que désire l'adulte vertueux. C'est ce que Brittain appelle l'exigence de discontinuité, qui n'est pas explicitement formulée par Alexandre : une bonne définition du PO doit aussi prendre en compte sa dimension évolutive ; le « premier approprié » change de l'enfant à l'homme vertueux mature. La troisième exigence à laquelle devra répondre la définition du PO est la référence à « ce qui désire » ou à « ce à quoi est approprié » le PO[3]. Au cours du développement, Alexandre utilisera deux principes aristotéliciens de différenciation pour répondre à la question du « premier approprié » : le double sens de la fin (τὸ μὲν ὅ et τὸ δὲ ᾧ)[4] et le double sens du bien (apparent et réel)[5].

2. *Désaccord chez les philosophes non-péripatéticiens : quatre définitions du PO (150.28-151.3)*

Après cette présentation logique, Alexandre montre qu'il existe un désaccord chez les philosophes sur la nature du PO, à l'extérieur comme à l'intérieur du Péripatos. L'exposé des définitions non-péripatéticiennes ne possède à première vue qu'un intérêt historique ; il n'est pas suivi d'une réfutation ; il joue cependant un rôle dans la discussion qui va suivre du fait qu'Alexandre établit des correspondances entre les définitions non-péripatéticiennes et péripatéticiennes. Il rapporte quatre ou plutôt cinq définitions non-péripatéticiennes : (i) la

1. 150.27-28 : κατὰ τὴν τοῦ ἐσχάτου ὀρεκτοῦ διαφορὰν καὶ ἡ περὶ τοῦ πρώτου τοῖς περὶ αὐτοῦ λέγουσιν γίνεται et 151.2-3 : καὶ καθόλου ἀκολούθους τοῖς τελικοῖς ὀρεκτοῖς καὶ τὰς ἀρχὰς ἕκαστοι, ὡς ἔφαμεν, ὑποτίθενται.

2. « Dernier » a aussi un sens explicatif : est dernier ce à partir de quoi est expliqué le caractère désirable des termes postérieurs. Voir Stobée, II 7, 76.22-23 Wachsmuth : τέλος τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν, ἐφ' ὃ πάντα τὰ ἄλλα ἀναφέρεσθαι et Falcon, *Aristotelianism in the First Century BCE*, p. 149. Mais Alexandre utilise plutôt le sens chronologique.

3. Brittain, « Peripatetic Appropriations of *Oikeiōsis* : Alexander, *Mantissa* Chapter 17 », p. 325.

4. 152.17-18. Sur ce double sens souvent rapporté par Aristote au *De philosophia* (fr. 28 Ross), voir *Phys.* II 2, 194^{a}35-36 ; *DA* II 4, 415^{b}2, 20 ; *Metaph.* Λ 7, 1072^{b}2-4.

5. Sur cette distinction chez Aristote, voir en particulier *EN* III 6 et VIII 2, 1155^{b}17-26 examiné plus bas.

définition du PO selon les stoïciens, chez lesquels il distingue deux formulations. Selon la première, l'être vivant, et donc aussi l'être humain, est pour lui-même le « premier approprié » (πρῶτον οἰκεῖον εἶναι τὸ ζῷον αὐτῷ, 150.29) : « aussitôt né, il est approprié à lui-même »[1]. Alexandre montre qu'il existe même chez les stoïciens un désaccord à ce sujet, en ajoutant que, selon certains qui semblent s'exprimer « de manière plus subtile » (χαριέστερον, 150.30-31) et « précise », nous sommes appropriés « à notre constitution et à la conservation de nous-mêmes » (πρὸς τὴν σύστασιν καὶ τήρησιν, 150.32)[2]. (ii) Alexandre continue en donnant la définition du PO selon les épicuriens : c'est le « plaisir » ; (iii) puis selon les Mégariques : c'est l'« absence de gêne » (ἀοχλησία[3]) ; enfin (iv) selon les membres de l'Académie, c'est « l'absence d'erreur » (ἀπροσπτωσία[4]).

Il convient de s'arrêter sur la double définition stoïcienne ; les quelques lignes où Alexandre expose les deux définitions constituent en effet la matrice à partir de laquelle va s'éclairer la définition de Xénarque et Boéthos. On attribue à Chrysippe la seconde définition du PO par la formule plus précise incluant la « constitution » et sa « conservation »[5]. En VII 85 (*S.V.F.* III 178), Diogène Laërce, se référant au premier livre du traité de Chrysippe *Sur les fins*, rapporte en effet que, pour ce dernier, le PO est pour chaque vivant « sa propre constitution et la conscience qu'il en a » (τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν)[6]. Ce passage fait donc penser qu'il a existé deux définitions successives du PO chez les stoïciens, ce qui a conduit à supposer que Zénon aurait pu développer une première théorie plus rudimentaire de l'*oikeiôsis*[7]. On peut

1. 150.29-30 : ἕκαστον γὰρ ζῷον εὐθὺς γενόμενον πρός τε αὑτὸ οἰκειοῦσθαι, καὶ δὴ καὶ τὸν ἄνθρωπον. On notera la construction de οἰκειοῦσθαι avec πρός et le pronom réfléchi (cf. *supra*, p. 406-407, n. 2).

2. *S.V.F.* III 183.

3. C'est aussi la seconde possibilité mentionnée dans Stobée II 7, 47.20 Wachsmuth.

4. Le terme est un hapax. Il signifie littéralement le fait de ne pas rencontrer d'erreur ou d'échec. En revanche, l'ἀπροπτωσία (« absence de précipitation ») est, pour les stoïciens, une des quatre vertus spécifiques de la dialectique (Diogène Laërce, VII, 46, 8).

5. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, p. 8-9.

6. Nous revenons plus bas sur l'absence de référence à la συνείδησις chez Alexandre.

7. Le point est discuté : voir J. Rist, « Zeno and Stoic Consistency », *Phronesis*, 22, 1977, p. 161-174 ; Inwood, « Comments on Professor Görgemanns' Paper. The Two Forms of *Oikeiōsis* in Arius and the Stoa », p. 192, n. 6 et *id.*, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, p. 312, n. 39, qui rejoignent l'interprétation de R. Philippson, « Das 'Erste Naturgemässe' », *Philologus*, 87, 1932, p. 455-466, selon laquelle Zénon serait l'auteur de la première définition ; voir *contra*, par exemple, Pembroke, « Oikeiōsis », n. 77 p. 145 et p. 139-140 ; White, « The Basis of Stoic Ethics », p. 166 reste agnostique sur ce point. W. Kühn, « L'attachement à soi et aux autres », dans M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Études sur la Théorie stoïcienne de l'action*, Paris, 2011, p. 237-366, p. 275-276 attire l'attention sur les limites de la « fiabilité du témoignage d'Alexandre ». Brunschwig,

résister à cette conclusion pour plusieurs raisons : le texte n'exclut pas que les deux définitions aient été contemporaines ; un fragment de Plutarque attribue même les deux définitions à Chrysippe, de sorte qu'il n'y aurait pas eu de remplacement d'une définition par l'autre, mais coexistence[1]. Ensuite, on ne peut pas exclure que cette distinction entre deux groupes de stoïciens, les uns plus grossiers, les autres plus « subtils » et « précis », ait rempli pour Alexandre une double finalité polémique : montrer que même les promoteurs de la théorie du « premier approprié » ne peuvent s'entendre dessus et anticiper la critique de la définition de Xénarque et Boéthos, dont la définition se rapproche fortement, au moins dans sa lettre, de la première définition stoïcienne[2]. Ce point historique nous intéresse cependant moins que les raisons pour lesquelles la seconde définition est « plus précise ». Si Alexandre loue la seconde formulation, une première explication serait qu'elle rend possible la « discontinuité » dont nous parlions : selon la première définition, chaque être vivant est approprié dès sa naissance « à soi-même » (πρός [...] αὑτὸ οἰκειοῦσθαι, 150.30), or le « soi » reste par définition toujours identique, tandis que la « constitution » change (celle du nouveau-né n'est pas la même que celle de l'homme adulte). La seconde définition associerait donc l'évolution de l'objet du « premier approprié » (la « constitution ») et l'identité du processus lui-même (la « conservation » de la même « constitution »)[3]. Selon Philippson, l'auteur de cette seconde définition aurait plutôt cherché à éviter la réflexivité ou l'auto-référentialité de la première (chaque vivant est « *à lui-même* » le « premier approprié ») en introduisant un objet distinct du « soi », « la constitution et la conservation de nous-mêmes »[4]. C'est la volonté d'éviter une difficulté du type de celle signalée par Aristote en *EE* VII 6 qui aurait conduit Chrysippe à substituer « sa constitution » à « soi-même » : de la même façon que « aimer » et « être aimé » demandent deux termes différents (1240^{a}14-15), de la même façon il est impossible que l'*oikeiôsis* porte sur soi-même. Quelle que soit l'origine

---

« L'argument des berceaux », p. 96-97, en montrant qu'Alexandre distingue clairement deux formulations de l'*oikeiôsis* que Cicéron « juxtapose » en *De finibus*, III, 16 (l'appropriation à soi et la conservation de sa constitution) semble considérer que seule la seconde définition serait de Chrysippe.

1. Plutarque, *Des Contradictions des Stoïciens*, 1038B-C (*S.V.F.* III 179). Plutarque attribue à Chrysippe la thèse selon laquelle οἰκειούμεθα πρὸς αὑτοὺς εὐθὺς γενόμενοι καὶ τὰ μέρη καὶ τὰ ἔκγονα τὰ ἑαυτῶν (1038B7-8).

2. Comme le signale justement Kühn, « L'attachement à soi et aux autres », p. 276.

3. C'est dans cette direction que va peut-être Sénèque dans la *Lettre* 121 (14-16). Sur cette première explication, voir Pembroke, « Oikeiōsis », p. 120 ; W. Kühn, « L'attachement à soi et aux autres », p. 316-317.

4. R. Philippson, « Das 'Erste Naturgemässe' », *Philologus*, 87, 1932, p. 445-466, p. 455-456.

(aristotélicienne ou non) de l'objection à laquelle répondrait ici Chrysippe, on ne peut pas exclure en effet que ce soit la volonté d'éviter cette réflexivité ou cette identité des deux termes de l'appropriation (« chacun » est à la fois ce *à quoi* on est approprié et *ce qui* est approprié) qui ait poussé Chrysippe à cette précision — précision qui, une fois prise en compte, n'empêche pas de conserver la première définition, plus simple. Ce qui est frappant est alors l'analogie que cette interprétation permet d'introduire dans la construction du chapitre 17 : non seulement, la définition de Xénarque et Boéthos est très proche de la première définition stoïcienne, mais encore Chrysippe aurait critiqué la réflexivité de la première définition, de la même façon qu'Alexandre, en s'appuyant sur Aristote, on le verra, critique la définition de Xénarque et Boéthos parce qu'elle suppose que l'on puisse « se désirer soi-même »[1]. Cette double analogie (Xénarque et Boéthos sont chez les péripatéticiens ce que les auteurs de la définition simpliste sont chez les stoïciens ; Alexandre est aux péripatéticiens ce que Chrysippe est aux stoïciens[2]) peut être l'objet d'une double appréciation : comme on l'a vu, Alexandre place Xénarque et Boéthos dans la position des stoïciens simplistes, ce qui, de son point de vue, est un défaut, car la définition de Chrysippe est plus « précise » ; mais cette analogie permet aussi de faire l'hypothèse que Xénarque et Boéthos ont pu *volontairement* accepter la définition simpliste contre la définition supposément plus « précise » de Chrysippe. Xénarque et Boéthos reviendraient à une définition stoïcienne plus « simple » contre une autre plus « précise » en s'appuyant sur les développements d'Aristote qui portent précisément sur l'amour de soi. Mais de quelle façon et avec quel bénéfice, c'est ce qu'il faut maintenant essayer de clarifier.

3. *Désaccord chez les philosophes péripatéticiens. Trois définitions du PO*

Le désaccord n'existe pas moins au sein des péripatéticiens.

3.1. Le PO selon Xénarque et Boéthos (151.3-13). — Alexandre expose alors une première solution « selon Aristote », celle de Xénarque et Boéthos[3] : πρῶτον οἰκεῖον ἡμῖν ἡμᾶς αὐτούς, « le premier approprié, pour nous, c'est nous-mêmes ». Il indique que les deux philosophes ont utilisé

1. Voir encore Philippson, « Das 'Erste Naturgemässe' », p. 462.

2. Cette analogie entre Alexandre et Chrysippe serait confirmée par le fait qu'Alexandre emploie au sujet des stoïciens plus « précis » un mot de la même famille (διάρθρωσις) qu'il utilisera plus loin pour reprocher leur manque de précision aux trois définitions péripatéticiennes (150.31).

3. Sur la filiation sans doute scolaire entre Xénarque et Boéthos, qui justifie l'ordre de citation, voir *supra*, p. 2-3. Dans la suite de l'analyse, nous attribuerons cette définition du « premier approprié » conjointement aux deux philosophes péripatéticiens, même si nos informations sur l'*oikeiôsis* et la conception du statut ontologique du relatif suggèrent plutôt d'en attribuer la paternité à Boéthos.

deux passages de l'*EN* issus des traités sur l'amitié : le premier est extrait de VIII 2 (1155^{b}17-27), le second de IX 8 (1168^{a}35-^{b}10), dans lequel, selon Alexandre, Aristote « parle semblablement » (ὁμοίως λέγει, 151.13). Nous reviendrons sur ces deux textes, mais il convient de remarquer d'emblée que leur référence n'est pas sans poser une difficulté : en effet, dans le premier, Aristote jette les bases de sa différence entre les trois espèces d'amitié en distinguant les trois sens de l'objet aimable (φιλητόν) : l'agréable, l'utile, le bien ; il y ajoute la différence entre l'aimable ou le bien apparent (φαινόμενον) et réel (ἁπλῶς). Plusieurs questions se posent ici car, indépendamment du rapport entre la thèse soutenue par Xénarque et Boéthos et les deux textes cités de l'*EN*, le second texte cité ne porte pas sur le même sujet que le premier, contrairement à ce que dit Alexandre[1] ; en outre, comme on le verra, c'est à un texte du genre de celui de *EN* VIII 2 que se réfère aussi le second groupe de péripatéticiens. Il faudra revenir sur ces difficultés plus loin. — Critique d'Alexandre (151.13-18). Alexandre objecte à l'opinion de Xénarque et Boéthos qu'elle ne précise pas suffisamment ce que signifie que « nous nous aimons nous-mêmes ». L'objection est présentée sous la forme d'un dilemme qui porte sur la première proposition de Xénarque et Boéthos : εἰ γὰρ τὸ φιλητὸν ὀρεκτόν ἐστι (151.4). Cette dernière, en effet, peut vouloir signifier deux choses : (a) ou bien que nous sommes séparés de nous-mêmes et que nous nous désirons : c'est impossible, car nous ne sommes pas autres que nous-mêmes et nous ne pouvons donc pas nous désirer nous-mêmes (il est impossible de désirer quelque chose de présent) ; (b) ou bien que nous désirons exister, ce qui a pour conséquence que nous le désirons aussi quand nous sommes dans un état pénible et douloureux, car, dans cet état, nous n'existons pas moins. Aucun des deux membres du dilemme n'étant acceptable, la première proposition ne l'est pas non plus et cette première définition est donc refusée. Comme on peut le voir, la réfutation d'Alexandre porte précisément sur la difficulté que pose l'autoréférentialité de l'amour de soi ; dans aucun de ses deux sens (se désirer soi-même ou aimer ce que l'on est), il n'est possible[2].

3.2. Le PO selon des péripatéticiens anonymes (151.18-27). Selon une deuxième thèse péripatéticienne, le PO est le plaisir. Deux arguments sont utilisés, également tirés de l'*EN*.

(i) Comme Xénarque et Boéthos, les tenants de cette définition s'appuient sur l'autorité de l'*EN*. Ils utilisent un texte où Aristote déclare que les « désirables » (τὰ ὀρεκτά) sont au nombre de trois : le beau, l'utile et l'agréable ; or le désirable est ce à quoi nous sommes appropriés.

---

1. On pourrait penser, comme le signale Schmitz, *"Cato Peripateticus"*, p. 165-166, qu'Alexandre n'a pas examiné en détail le contenu des deux textes.

2. Nous revenons *infra*, p. 470-471 sur la critique d'Alexandre.

L'argument est le suivant : si nous ne désirons pas, dès le plus jeune âge, le beau et l'utile mais l'agréable et s'il n'y a pas d'autres objets désirables que ces trois-là, alors l'agréable est le premier désirable et le PO[1]. Un problème de référence se pose de nouveau ici. En effet, Bruns a raison de préciser que ce second groupe de péripatéticiens se réfère à *EN* II 2, 1104^{b}30-31 (avec τὸ καλόν, τὸ συμφέρον et τὸ ἡδύ), mais le texte de *EN* VIII 2 utilisé par Xénarque et Boéthos comporte une distinction proche entre ἀγαθόν, ἡδύ et χρήσιμον (1155^{b}19). On verra plus bas que ce n'est pas sans raison qu'en dépit de la proximité entre les deux textes, Xénarque et Boéthos utilisent celui de *EN* VIII 2.

(ii) La suite de l'argument apporte une précision importante à partir de la distinction entre bien véritable et bien apparent[2] : si le désir est désir ou d'un bien véritable ou d'un bien apparent, si le bien véritable est une fin et non le bien apparent et si l'agréable est un bien apparent, alors l'agréable est le premier désirable pour nous selon la nature. Cet argument affirme donc que l'agréable n'est pas lui-même la fin, s'il est vrai qu'il est un bien apparent ; ce n'est pas parce qu'il est le premier désirable selon la nature pour nous qu'il est le dernier désirable et la fin.

La définition du second groupe d'aristotéliciens inclut donc une dimension évolutive qui prend en compte l'exigence de discontinuité[3]. Ceci montre qu'il ne s'agit pas d'une définition hédoniste ou épicurienne. La thèse épicurienne avait été exposée par Alexandre avec l'idée que le plaisir est aussi susceptible de « distinction » au cours du développement (moral) de l'agent[4], mais sans que cela implique que le plaisir soit conçu comme un « bien apparent » ou puisse ne plus être considéré comme la fin ; or c'est le cas dans cette seconde thèse péripatéticienne. Mais, ici, c'est l'exigence de continuité (entre les trois désirables) qui semble ne pas être respectée (comment le désir passe-t-il du « premier approprié » apparent, le plaisir, à la fin réelle ?).

La comparaison des définitions des deux premiers groupes de péripatéticiens conduit à faire trois observations. (1) Leur expression par Alexandre emprunte la forme courante de l'argument en *modus ponens* :

---

1. On reconnaît ici une application de « l'argument des berceaux » à l'analyse d'un texte aristotélicien : c'est ce qui est chronologiquement désiré en premier par le tout jeune enfant qui est le « premier approprié ». Cf. Cicéron, *De finibus*, I, 30 et II, 31 et l'article cité de Brunschwig, « L'argument des berceaux ». Étant donné la référence au texte de l'*EN*, ce second groupe d'aristotéliciens doit restreindre l'argument aux enfants (à l'exclusion des animaux).

2. Cette distinction est aussi utilisée dans le texte cité de *EN* VIII 2 par le premier groupe de péripatéticiens.

3. Cf. Brittain, « Peripatetic Appropriations of *Oikeiōsis* : Alexander, *Mantissa* Chapter 17 », p. 330 : le désir est d'abord désir de l'agréable, puis du beau, mais il n'est pas dit que l'agréable reste comme un élément ou un aspect de la fin.

4. Cf. 150.34 : προϊόντων δὲ διαρθροῦσθαι ταύτην τὴν ἡδονήν φασιν.

« si p, alors q, or p, donc q », où « p » est à chaque fois établi par le recours à un passage de l'*EN*. Comme on le verra, ce n'est pas le cas de la troisième définition. (2) Ces deux premières définitions sont *à première vue* des versions des définitions stoïcienne et épicurienne. Le cas de la seconde définition montre toutefois qu'il ne faut pas se tromper : elle ne constitue en rien une définition épicurienne ou hédoniste du PO. C'est une définition aristotélicienne du PO, qui, en tant que telle, ne peut pas satisfaire au requisit de la continuité : elle n'explique pas comment l'agent passe d'un PO apparent qui serait l'agréable au bien ; le PO qu'elle définit ne remplit aucune fonction du PO épicurien ou stoïcien. Elle possède donc seulement une apparence de définition épicurienne du PO (apparence sans doute voulue par les tenants de cette définition), ce qui doit mettre le lecteur sur ses gardes concernant la seconde définition, dont il n'y a pas de raison de penser qu'elle soit stoïcienne. (3) Les péripatéticiens anonymes se réfèrent à un texte de *EN* II 2. Dans ce passage Aristote ne distingue pas exactement les « désirables » (ὀρεκτά), mais les termes susceptibles de choix ou de fuite (αἵρεσις/φυγή) ; mais surtout cette distinction apparaît comme relevant d'une opinion admise, citée comme une prémisse éthique dans les *Topiques*[1] ; elle ne correspond pas à une thèse technique propre au Péripatos. Comme on le verra, la même situation se retrouve dans les textes utilisés par Xénarque et Boéthos.

La critique brève d'Alexandre (151.27-29) adresse le même reproche aux péripatéticiens anonymes ; comme la thèse précédente, leur définition n'est pas assez précise : l'agréable (posé comme un bien apparent) est lui-même susceptible d'une différence entre ce qui est agréable « absolument » et « en quelque façon » (τοῦ ἁπλῶς ἢ τοῦ πῃ) ; or le PO ne peut être l'agréable absolument, mais c'est un agréable toujours qualifié que l'on désire.

3.3 Verginius Rufus et Sosicrate (151.30-152.10). Selon une troisième et dernière solution défendue par Verginius Rufus et « avant lui » par Sosicrate[2], le PO est l'achèvement (τελειότης) et l'être en acte

1. *Top.* I 13, $105^{a}27$-28 ; III 3, $118^{b}27$-28 : dans les deux cas, cette tripartition montre que ce qui est digne de choix (τὸ αἱρετὸν) se prend en plusieurs sens.

2. Comme le note Sharples, *Alexander of Aphrodisias : Supplement to On the Soul*, p. 155, le passage suggère qu'il s'agit d'une opinion connue d'Alexandre par Verginius mais qui aurait été soutenue *avant* aussi par Sosicrate. On ne sait quasiment rien à leur sujet. L'opinion transmise est précise, technique et recueille l'assentiment d'Alexandre, mais aucun des deux auteurs concernés n'est connu dans la tradition péripatéticienne. Aucune des identifications proposées n'est satisfaisante. Verginius pourrait avoir été L. Verginius Rufus, consul en 63 de notre ère et tuteur du jeune Pline. La question se pose de savoir s'il faut lire Socrate ou Sosicrate : il a existé un Socrate péripatéticien (Diogène Laërce, II, 47) ; Sosicrate pourrait avoir été un élève de Carnéade ou plus probablement Sosicrate de Rhodes, historien (sans doute péripatéticien) de l'époque hellénistique, auteur d'une *Succession* (Diogène Laërce, II, 84 ; VI, 80 ; VII, 163). Voir Sharples, *Peripatetic Philosophy*, p. 154 ; Inwood, « Alexander

(ἐνεργείᾳ εἶναι)[1]. Critique d'Alexandre (152.10-15) : Alexandre critique de nouveau la définition proposée en raison de son manque d'exactitude. Parler de l'acte comme PO n'est pas assez précis, car l'acte sensitif est différent de l'acte noétique. Alexandre s'appuie notamment sur un passage de *EN* X 6, 1176^{b}26-27 où Aristote associe lui-même les notions d'acte et de propre : ἑκάστῳ ἡ κατὰ τὴν οἰκείαν ἕξιν αἱρετωτάτη ἐνέργεια (152.15). La critique porte donc sur le fait qu'ils n'ont pas rendu compte du caractère évolutif du PO[2].

4. *Solution d'Alexandre (152.15-35 et 152.35-153.27)*

Alexandre propose sa propre réponse à la question du PO en deux temps. Il commence (152.15-35) par montrer de quelle façon les deux premières solutions péripatéticiennes sont justes d'une certaine façon ; autrement dit, comment elles sont chacune vraies moyennant certaines précisions. Puis, il se ravise (ἢ καὶ ὁ λέγων [...], 153.35-36) et, dans un second temps (152.35-153.27), trouve dans la troisième solution péripatéticienne une opinion correctement articulée[3] ; mais ce dernier moment, où Alexandre se livre à une exégèse de la troisième solution, comprend lui aussi deux étapes (152.35-153.13 et 153.13-27)[4].

De manière générale, la première solution d'Alexandre utilise la distinction des sens des termes qui n'était pas prise en compte dans les deux premières définitions. Elle repose sur la distinction des deux sens de la fin (τὸ ὅ et τὸ ᾧ) : dans le premier sens, c'est le bonheur qui est la fin et le but, dans le second, c'est nous-mêmes (« que nous soyons

---

and Imperial Aristotelianism », p. 145, n. 19 ; Falcon, *Aristotelianism in the First Century BCE*, p. 155 ; Brittain, « Peripatetic Appropriations of *Oikeiōsis* : Alexander, *Mantissa* Chapter 17 », p. 331, n. 20. Dans la mesure où Alexandre adopte dans ce chapitre une perspective plus philosophique et logique que doxographique et historique, on peut envisager deux positions : ou bien y voir les noms de véritables représentants du Péripatos (Inwood, chapitre cité, et Falcon, p. 147 de son livre, en font des philosophes qui illustrent le « travail créatif » des péripatéticiens en philosophie éthique après Aristote et témoignent d'un intérêt pour le « premier approprié » sur un temps long) ; ou bien en faire deux noms propres sans véritable référent historique, chargés d'éviter à Alexandre d'avoir de nouveau recours à la solution des péripatéticiens anonymes.

1. Dans l'analyse qu'il consacre à ce chapitre, Brittain insiste sur le fait (p. 335) que, selon lui, il ne faut pas attribuer à cette troisième thèse l'articulation de l'être en acte et du plaisir : le PO est seulement « achèvement » et « être en acte ».

2. Ou de la « contrainte de discontinuité » dans le vocabulaire de Brittain, « Peripatetic Appropriations of *Oikeiōsis* : Alexander, *Mantissa* Chapter 17 », p. 333.

3. À ce stade, la solution à laquelle se rattache finalement Alexandre n'est plus littéralement celle de Verginius ou Sosicrate, mais une version plus explicite de leur position initiale.

4. En adoptant l'interprétation de Brittain (p. 340) sur le sens de μᾶλλον δέ en 153.13.

heureux », 152.22). Par conséquent, il faut dire que le premier désirable est lui aussi composé. Il est juste de dire que nous sommes ce qu'il y a de plus approprié à nous-mêmes, mais seulement en un certain sens de la fin (la fin comme bénéficiaire) : Xénarque et Boéthos ont raison de ce point de vue, mais ils ont tort aussi, car il est faux de dire que nous sommes appropriés à nous-mêmes « absolument » (ἁπλῶς). De ce point de vue, une bonne expression de la thèse de Xénarque et Boéthos consisterait à dire que le PO est non pas nous-mêmes mais « notre bien » (τὸ ἡμέτερον ἀγαθόν, 152.27), car ce que nous désirons comme fin est que nous possédions la fin et le bien. Mais puisqu'il est impossible d'avoir une saisie du bien véritable, le premier désirable est l'agréable pour nous, c'est-à-dire le bien apparent. À ce stade, la solution retenue par Alexandre est donc une composition des deux solutions individuellement incomplètes de Xénarque et Boéthos, d'un côté et, de l'autre, des péripatéticiens anonymes[1]. C'est la synthèse des deux définitions, individuellement fausses parce qu'incomplètes, qui produit une définition acceptable du PO[2].

Mais Alexandre accepte la dernière solution de Verginius et Sosicrate à la condition de donner une unité analogique à la notion d'acte de telle sorte qu'elle puisse désigner différents types d'actes (la sensation, l'intellection). Dans un dernier temps, cependant, une seconde version de la solution d'Alexandre (153.13-27) apporte deux corrections : Alexandre distingue le plaisir et l'acte (le plaisir suit l'acte mais ne lui est pas identique), ce qui a pour conséquence que l'on peut désirer l'acte sans que cela implique que l'on sache que l'on va en retirer du plaisir. La définition selon Alexandre serait donc la suivante : le PO est l'acte propre de chacun.

Comme on le voit, Alexandre ne rapporte pas seulement la notion de πρῶτον οἰκεῖον aux stoïciens, mais à toutes les écoles (les épicuriens, les membres de l'Académie, les mégariques, puis les péripatéticiens) ; il distingue trois positions principales : Xénarque et Boéthos ; des aristotéliciens anonymes ; enfin, Verginius et Sosicrate. Au terme de cet exposé historique et critique, la force de la progression dialectique d'Alexandre apparaît : il montre que les deux premières solutions sont vraies et fausses toutes les deux dans la mesure où elles sont des saisies partielles du PO. Chacune des deux solutions n'a saisi qu'une des faces de la fin et du PO : Boéthos et Xénarque ont saisi le côté « subjectif » du

1. Contrairement à ce que semble penser Inwood, « Alexander and Imperial Aristotelianism », p. 121, la synthèse que propose Alexandre n'est pas entre les thèses épicurienne et stoïcienne, mais entre les deux premières thèses péripatéticiennes ; cela dit, ces deux thèses péripatéticiennes sont elles-mêmes envisageables comme des versions dans le Péripatos des thèses stoïcienne et épicurienne.

2. Alexandre résume ce processus dialectique ainsi : ἀμφότεροι μὲν οὖν ὑγιῶς λέγουσιν ἅμα, ἑκάτεροι δὲ οὐχ ὑγιῶς (152.35). Les deux ont raison ensemble, mais tort séparément.

PO — ils ont compris que nous désirions non pas le bien mais le bien *pour nous* ; en ce sens, le PO, c'est nous. Les aristotéliciens anonymes ont quant à eux saisi le même bien, mais en soi ou objectivement, ce que nous désirons en premier, c'est le bien mais le bien apparent, puisqu'il est saisi en premier, c'est l'agréable. La troisième solution n'est pas intégrée à ce mouvement spéculatif. Pour elle, le premier approprié n'est pas absolument parlant l'acte, c'est pour chacun l'acte, selon l'acte qui lui correspond. Alexandre a concilié unité et progressivité dans la détermination du PO, ainsi que le double sens de la fin, puisque l'acte est aussi suivi par le plaisir.

Notre objet n'est pas la solution d'Alexandre, mais la manière dont Boéthos y intervient. Un détour par la construction d'ensemble du chapitre était cependant nécessaire pour prendre la mesure du travail théorique d'Alexandre sur les opinions qu'il cite ou du mouvement spéculatif dans lequel il les enveloppe. Alexandre ne fait pas de doxographie, mais construit la définition du PO en critiquant mais aussi en conservant les opinions qu'il mentionne. D'une manière très aristotélicienne, Alexandre montre le tâtonnement de ses prédécesseurs aristotéliciens vers la vérité ; il est aussi nécessaire de montrer que la vérité n'a pas été atteinte que de faire voir qu'elle a été cherchée dans la bonne direction. Cela vaut pour les deux premières opinions péripatéticiennes, comme aussi, mais différemment, pour la troisième opinion de Verginius et Sosicrate. C'est pourquoi l'opinion de Xénarque et Boéthos apparaît deux fois : dans l'exposition initiale d'Alexandre et dans sa critique (151.3-18), puis dans la reprise brève (οἱ μὲν ἡμᾶς ἔφασαν εἶναι, 152.33) par laquelle il montre que cette solution n'est pas vraie mais qu'elle est tout de même un aspect de la réponse (152.30-35). Le caractère systématique de la construction du chapitre est tel qu'on pourrait se demander si les péripatéticiens anonymes ont existé[1]. La manière dont Alexandre introduit les noms propres va dans le même sens : dans le fr. 51, il est d'abord question de « certains » (151.3), puis il cite les deux noms propres de Xénarque et Boéthos, qui servent pour ainsi dire de garantie historique à la possibilité de soutenir cette opinion. La troisième opinion échappe à ce mouvement (car elle n'est pas une partie incomplète de la solution, comme les deux autres), mais c'est à partir d'elle qu'Alexandre va dégager sa propre solution. Il y a donc clairement deux groupes chez les péripatéticiens : d'un côté, les pseudo-stoïciens et les pseudo-épicuriens ; de l'autre Verginius et Sosicrate. Ainsi, le sens du chapitre, du point de vue d'Alexandre, semble être le suivant : montrer de quelle façon la véritable nature du PO ne peut pas apparaître sur des bases conceptuelles issues de philosophies non-péripatéticiennes, ces

1. Voir *supra*, p. 454-455, n. 2 ; comme le suggère aussi Brittain, « Peripatetic Appropriations of *Oikeiōsis* : Alexander, *Mantissa* Chapter 17 », p. 329.

bases fussent-elles reprises par des philosophes péripatéticiens : ce qui distingue les deux premières thèses de la troisième est que les deux premières se rattachent aux philosophies stoïcienne et épicurienne, alors que la dernière utilise un concept considéré comme proprement aristotélicien (l'ἐνέργεια) ou alexandrinien (la τελειότης)[1] ; ou encore, établir comment seule la philosophie aristotélicienne peut donner un contenu cohérent à un concept dont Alexandre devait connaître l'origine stoïcienne, mais qu'il annexe au patrimoine commun de la philosophie. Dans ce contexte alexandrinien, la position de Boéthos n'est pas spécialement brillante car ce dernier apparaît, du point de vue d'Alexandre en tout cas, comme celui qui (i) n'a eu qu'une vue partielle de la bonne réponse et (ii) s'est appuyé sur une thèse non-péripatéticienne. En fait, Xénarque et Boéthos ne sont cités que parce qu'ils illustrent une version stoïcienne du PO (ou la version aristotélicienne la plus stoïcienne), comme les aristotéliciens anonymes illustrent la position aristotélicienne la plus épicurienne. Bien plus, Xénarque et Boéthos occupent chez les péripatéticiens la place des stoïciens simplistes, ceux qui ne voient pas les difficultés posées par la réflexivité de l'amour de soi. Étant donné les contraintes de cette vaste orchestration mise en œuvre par Alexandre des définition péripatéticiennes du PO, il ne serait pas étonnant que les positions de Xénarque et Boéthos aient été stoïcisées, sinon dans leur contenu, du moins dans leur intention[2]. Pour clarifier le sens de leur définition, examinons maintenant l'argument de Xénarque et Boéthos et comment ces derniers utilisent les textes de l'*EN* pour définir un « premier approprié » péripatéticien.

b. Le fr. 51 : le «premier approprié» selon Xénarque et Boéthos

Alexandre expose d'abord l'argument, puis indique que Xénarque et Boéthos sont de cette opinion et précise les deux passages de l'*EN* dont ils se servent[3] :

1. Sur cette notion chez Alexandre, voir, dans un contexte cosmologique qui n'est pas si éloigné du contexte éthique de *Mantissa* 17, l'analyse de M. Rashed, *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la* Physique *d'Aristote (Livres IV-VIII), Les Scholies byzantines*, Berlin, 2011, p. 126-140 ; *id.*, « Al-Fārābī et le parachèvement de l'*Éthique à Nicomaque* », dans Ethikê Theôria, *Studi sull'*Etica Nicomachea *in onore di Carlo Natali*, a cura di F. Masi, S. Maso, C. Viano, Rome, 2019, p. 301-335, p. 325 ; D. Lefebvre, « Séparation, dépendance et unité des vertus chez Aristote et quelques péripatéticiens », *L'Unité et l'origine des vertus dans la philosophie ancienne*, dans B. Collette-Dučić et S. Delcomminette (dirs), Paris / Bruxelles, 2014, p. 145-211, p. 202.

2. Voir aussi Brittain, « Peripatetic Appropriations of *Oikeiōsis* : Alexander, *Mantissa* Chapter 17 », p. 346, sur les raisons de mettre en doute la vision stoïcisante qu'Alexandre livre de la définition de Xénarque et Boéthos.

3. On peut penser que les deux passages cités sont utilisés l'un et l'autre comme des « sources » par Xénarque et Boéthos, même si c'est seulement *EN* VIII 2 qui, selon

κατὰ δὲ Ἀριστοτέλη οἱ μέν φασιν εἶναι πρῶτον οἰκεῖον ἡμῖν ἡμᾶς αὐτούς. εἰ γὰρ τὸ φιλητὸν ὀρεκτόν ἐστι, φιλοῦμεν δὲ οὐδένας πρὸ ἡμῶν αὐτῶν, οὐδὲ ᾠκειώμεθα πρός τι ἄλλο οὕτως (καὶ γὰρ τῶν ἄλλων ἀντιποιούμεθα καὶ φιλοῦμέν τινα κατὰ τὴν ἐφ' ἡμᾶς ἀναφοράν), εἴη ἂν τὸ πρῶτον οἰκεῖον ἕκαστος αὐτῷ κατὰ τοῦτο. ταύτης τῆς δόξης οἱ περὶ Ξέναρχόν εἰσι καὶ Βόηθον, τὴν ἀφορμὴν λαβόντες ἀπὸ τῶν περὶ φιλίας εἰρημένων ἐν τῷ ὀγδόῳ τῶν Νικομαχείων, οὗ ἡ ἀρχὴ τῆς λέξεως· 'τάχα δ' ἂν γένοιτο περὶ αὐτῶν φανερόν, γνωρισθέντος τοῦ φιλητοῦ' ἕως· 'διοίσει δ' οὐδέν· ἔσται γὰρ τὸ φιλητὸν φαινόμενον'· καὶ ἐν τῷ ἐνάτῳ δὲ ὁμοίως λέγει· 'τοῖς λόγοις δὲ τούτοις τὰ ἔργα διαφανεῖ' ἕως· 'φιλητέον δὴ μάλιστα ἑαυτόν'.

Certains disent, en suivant Aristote, que le premier approprié pour nous, c'est nous-mêmes. Si en effet l'objet de l'amitié est désirable, que nous n'aimons personne de préférence à nous-mêmes et ne sommes pas appropriés à autre chose de cette façon (en effet, nous recherchons les autres choses et aimons quelques-unes en référence à nous-mêmes), il se pourrait bien selon ce raisonnement que chacun soit pour lui-même le premier approprié. De cette opinion sont ceux de l'entourage de Xénarque et de Boéthos, qui prennent leur source dans ce qui est dit de l'amitié au livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque*, le passage commençant à : «Il se pourrait bien que cela devienne manifeste, une fois connu l'objet de l'amitié» jusqu'à : «cela ne fera pas de différence ; en effet, ce sera l'objet de l'amitié apparent». Aristote parle semblablement au livre IX : «les faits ne concordent pas avec ces arguments» jusqu'à «Il doit donc surtout s'aimer lui-même».

Dans un premier temps, il importe de distinguer l'argument de Xénarque et Boéthos et les textes de l'*EN* cités à l'appui de cet argument[1]. En effet, à partir de l'*EN*, les deux péripatéticiens élaborent un argument qui utilise le vocabulaire stoïcien (ᾠκειώμεθα πρός τι, τὸ πρῶτον οἰκεῖον) et la logique stoïcienne, sans y faire aucune mention de la notion qui est au centre de l'analyse d'Aristote, à savoir l'amour de soi. Le fr. 51 offre ainsi l'exemple d'une réécriture de l'*EN* en réponse à ce qui apparaît comme une question stoïcienne : qu'est-ce que le πρῶτον οἰκεῖον ? Xénarque et Boéthos montrent que le texte d'Aristote donne les moyens de répondre à cette question en termes stoïciens, mais il faut que rien dans la réponse ne soit susceptible d'être refusé pour cause d'appartenance à la doctrine d'Aristote par l'interlocuteur (stoïcien). L'argument lui-même est le suivant :

1. Si l'aimable est désirable,
2. si nous n'aimons personne de préférence à nous-mêmes,
3. si nous ne sommes appropriés par rapport à aucune autre chose de cette façon (i.e. comme par rapport à nous-mêmes) :

Alexandre, sert de point de départ à leur exégèse. Comme on l'a vu, le second passage de *EN* IX 8 est (étrangement) supposé dire la même chose que le premier.

1. Fr. 51 (151.8) : τὴν ἀφορμήν.

– en effet, nous recherchons les autres choses,
– et nous aimons certaines choses selon une référence à nous[1],
4. alors, chacun est pour lui-même le premier approprié.

La proposition 1 ne fait pas mention du « premier approprié », mais le chapitre nous apprend que « l'objet du désir est ce par rapport à quoi nous sommes appropriés » (ὀρεκτὸν δέ τι καὶ πρὸς ὃ οἰκειώμεθα, 151.21). Par conséquent, le premier désirable est le « premier approprié ». L'argument distingue apparemment deux types d'objets (aimables et désirables) : les êtres humains et les choses, c'est-à-dire les biens (les biens du corps, les biens extérieurs, peut-être aussi les vertus de l'âme). Selon la reconstitution que propose Brittain[2], Xénarque et Boéthos utilisent une inférence typiquement stoïcienne de type : « si p & q alors r ; or p & q donc r » :

a. Si l'objet aimable est l'objet désirable et si l'objet désirable est l'objet approprié,
b. si nous n'aimons rien ni personne de préférence à nous-mêmes,
c. alors le «premier approprié» est nous-mêmes.

Dans cette reconstitution, la proposition « b » de Brittain réunit nos propositions notées plus haut 2 et 3, comme si la proposition 2 portait sur les êtres humains et la proposition 3 *seulement* sur les choses. C'est dans ce sens qu'oriente la critique d'Alexandre pour lequel la thèse soutenue signifie simplement que chacun est pour lui-même ce qu'il aime et désire le plus (plus que n'importe qui et n'importe quelle chose).

La seconde proposition consiste effectivement à affirmer que nous n'aimons personne (οὐδένας) de préférence à nous-mêmes ; mais la troisième signifie exactement que nous ne sommes « appropriés » avec aucune autre chose (πρός τι ἄλλο) οὕτως, c'est-à-dire « de la même façon » ou « autant » qu'avec nous-mêmes. Or cette proposition ne veut pas dire que nous n'aimons rien (aucune *chose*) de préférence à nous-mêmes, mais plus exactement que nous n'avons ce rapport d'attachement exclusif avec rien d'autre, ni être humain ni chose. Deux raisons sont données : quand nous recherchons d'autres choses que nous, qu'elles soient des choses ou des êtres humains, c'est encore en fonction d'une référence à nous (en prenant en compte ce qu'elles *nous* apportent) et quand nous aimons certaines autres choses que nous (qu'elles soient des choses ou des êtres humains), c'est également en les rapportant à *nous*. Nos propositions 2 et 3 (résumées dans la condition « b » chez Brittain) ne sont donc pas en fait deux propositions parallèles et de même statut, l'une

1. On peut hésiter sur le genre de τινα en 151.6 (voir Sharples, *Peripatetic Philosophy*, n. 6, p. 151). Pour la cohérence de l'argument, le neutre semble préférable.
2. « Peripatetic Appropriations of *Oikeiōsis* : Alexander, *Mantissa* Chapter 17 », p. 329.

pour les êtres humains, l'autre pour les choses. Il y a une progression entre ces deux propositions qui pourrait se résumer ainsi :

1. Si l'aimable est désirable,
2. si nous n'aimons personne de préférence à nous-mêmes,
3. et si, quand nous aimons d'autres choses ou d'autres personnes que nous, c'est toujours en référence à nous,
4. alors chacun est pour lui le « premier approprié ».

Autrement dit, chacun est « approprié par rapport à lui-même », c'est-à-dire n'aime personne d'autre « de préférence » à lui-même et il n'est approprié à d'autres choses que de manière seconde (c'est-à-dire pour autant que l'autre chose lui apporte quelques chose). Le πρὸ ἡμῶν αὐτῶν ne signifie pas en effet que nous n'aimons que nous-mêmes mais que nous n'aimons personne *plus que* nous-mêmes. Cette présentation permet à la définition de Xénarque et Boéthos de satisfaire l'exigence de « discontinuité » ou d'évolution : il sera possible d'aimer d'autres choses ou d'autres personnes que soi, mais ce sera toujours en référence à soi.

Réduit à cette présentation, le premier approprié paraît bien peu de chose. Dire « chacun est pour lui-même le premier approprié » signifie dans le contexte (même si la proposition n'apparaît pas littéralement) : « chacun est approprié par rapport à lui-même ». On peut relever dès maintenant quelques différences par rapport à l'*oikeiôsis* stoïcienne. (1) Comparée à la première définition stoïcienne (où l'*oikeiôsis* de l'être humain pour lui-même apparaît comme un cas particulier de celle du vivant), la portée de la définition de Xénarque et Boéthos est *de facto* restreinte aux êtres humains ; ce n'est pas une thèse physique (il n'est pas question d'être vivant), mais une proposition d'ordre éthique. L'accent n'est pas mis, explicitement du moins, sur la conservation de la « constitution » ni sur l'usage par l'être vivant de son corps et de ses parties ; même si la définition n'interdit pas cette interprétation générale, elle oriente plutôt vers la recherche des biens extérieurs et des biens de l'âme, plutôt que vers la seule conservation de soi. (2) L'argument ne fait pas intervenir la nature et ne comporte aucune dimension providentielle ou téléologique : ce n'est pas la nature qui a approprié chacun à lui-même, mais nous qui sommes appropriés à nous-mêmes[1]. (3) Enfin,

1. Diogène Laërce attribue le raisonnement suivant à Chrysippe dans son traité *Des fins* : la nature a approprié l'être vivant à lui-même car il n'est pas vraisemblable (εἰκὸς) qu'elle l'ait « aliéné à lui-même » (ou rendu étranger à lui-même) ni qu'elle l'ait « ni approprié ni aliéné à lui-même », alors qu'elle l'avait fait ou produit. Il reste donc qu'en le constituant, elle l'a rendu approprié à lui-même (ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό, VII 85, 6-7). En *De finibus*, III, 16, Caton, porte-parole des thèses stoïciennes, n'utilise pas d'argument téléologique ; en III, 62, Caton rapporte un argument proche de celui de Chrysippe mais il concerne cette fois la dimension sociale de l'*oikeiôsis* : il ne serait pas cohérent que la nature veuille la procréation sans prendre soin que les êtres procréés soient aimés par leurs parents.

le texte suggère que Xénarque et Boéthos sont prêts à reconnaître deux formes d'appropriation : « par rapport à nous-mêmes » et « par rapport à d'autres choses » : ce n'est pas parce que nous ne sommes pas appropriés à autre chose « de cette façon » (οὕτως) que nous ne sommes pas appropriés du tout aux autres choses ; c'est une appropriation seconde, qui passe par une « référence à nous ». Ce faisant, Xénarque et Boéthos atténuent la dimension exclusive de l'appropriation de chacun à soi, en faisant remarquer qu'il existe une appropriation à d'autres choses. Si, en effet, il existe une appropriation seconde pour les autres choses qui s'appuie sur l'appropriation à soi, qui est première, cela signifie que l'intérêt pour les autres (progéniture, famille, concitoyens, etc.) est présent dès le début dans la définition de l'appropriation. Pour satisfaire l'exigence de discontinuité, l'existence de cette appropriation seconde n'est pas moins importante que la première, et il est possible que les deux péripatéticiens veuillent ici intervenir dans une discussion en proposant une solution. — Pour préciser le sens de la définition et tenter de comprendre l'opération qui est celle de Xénarque et Boéthos, il convient maintenant de s'intéresser à leur exégèse des textes de l'*Éthique à Nicomaque*.

c. Xénarque et Boéthos exégètes de *EN* VIII 2 et IX 8

Comme les commentateurs l'ont relevé, les deux textes cités de l'*EN* ne correspondent pas bien, à première vue, à l'argument qu'en tirent Xénarque et Boéthos[1]. Plus exactement, le problème est qu'ils sont tous les deux extraits de développements relativement mineurs et préliminaires : dans le premier (*EN* VIII 2), qui se rencontre au début des deux livres sur l'amitié, Aristote distingue les trois objets aimables (l'agréable, l'utile, le bon) et introduit une distinction entre le bien et l'agréable, véritable et apparent ; dans le second (*EN* IX 8), au cours d'un développement portant sur la question de savoir s'il faut plutôt s'aimer soi-même ou aimer un autre (1168^{a}28-29), il expose une opinion, qu'il n'assume pas sans nuance, en faveur de laquelle militent les « faits », selon laquelle chacun est « surtout ami de lui-même » et « doit surtout s'aimer lui-même ». La réponse d'Aristote à la question de savoir si l'homme doit s'aimer lui-même exigera un examen assez

L'*oikeiôsis* (au sens personnel) signifie que la seule solution « vraisemblable » est que la nature a fait des êtres vivants qui s'aiment *eux-mêmes* (c'est-à-dire « repoussent ce qui est nuisible et recherchent ce qui leur est propre », selon Diogène Laërce, VII, 85). Voir aussi les références citées *supra*, p. 406, n. 2.

1. Gottschalk, « Aristotelian Philosophy in the Roman World », p. 1117 ; de même Schmitz, cité *supra*, p. 452, n. 1.

long de ce que veut dire « être ami de soi » (τὸ φίλαυτον)[1] : en effet, seul l'homme vertueux doit s'aimer lui-même et il doit aimer la partie qui a le plus de prix, l'intellect, qui est son véritable soi (1168^{b}25-1169^{a}6 ; X 7, 1178^{a}2-3). Cependant, ce n'est pas au développement technique que s'intéressent Xénarque et Boéthos, mais au relevé d'opinions et de proverbes qui précède l'examen philosophique. Ils s'appuient donc, d'un côté, sur un passage préliminaire (VIII 2) et, de l'autre, sur un texte de nature dialectique, où Aristote rapporte des thèses qu'il n'assumera pas sans réserve au terme de son analyse (IX 8). On voit maintenant qu'il est important de ne pas dissocier la définition attribuée à Xénarque et Boéthos des textes dont ils partent. On aurait peut-être aimé qu'ils utilisent des textes aristotéliciens plus directement pertinents sur l'*oikeiôsis*. Ce n'est pas le cas. L'interprétation du recours à ces deux textes dépend de ce qu'on suppose être la stratégie de Xénarque et Boéthos à l'égard des stoïciens. La solution adoptée par les commentateurs a souvent consisté à grossir le dossier de textes utilisés par les deux péripatéticiens pour consolider artificiellement leur thèse. Schmitz illustre cette méthode ; partant de l'exégèse attribuée à Xénarque et Boéthos dans notre chapitre de la *Mantissa*, il suggère que les deux péripatéticiens ont utilisé d'autres textes du corpus aristotélicien (*EN*, *EE*, *MM*, *Rhet.*, *Pol.*, *DA*) pour élaborer une doctrine aristotélicienne de l'*oikeiôsis* qui aurait articulé ses deux niveaux, individuel et social, au moyen d'une extension à la famille, aux descendants et à l'humanité de la conception aristotélicienne d'autrui comme *alter ego*[2]. Ainsi envisagé, le corpus aristotélicien contient *in nucleo* une doctrine de l'*oikeiôsis*, sous la forme de

1. On ne trouve pas le substantif φιλαυτία chez Aristote ; l'adjectif φίλαυτος se rencontre dans l'*EN* et les *MM* mais pas dans l'*EE* qui utilise des périphrases avec φιλία ou φίλος suivi du pronom réfléchi. On trouve en *Pol.* II 5, 1263^{a}41-^{b}3, une distinction explicite entre φιλεῖν ἑαυτόν et τὸ φίλαυτον qui fait penser que le sens de τὸ φίλαυτον a d'abord été réservé à l'amour excessif pour soi-même, puis étendu, afin de pouvoir désigner aussi l'amour de soi de l'homme vertueux, ce qui est le cas en *MM* II 13-14 et *EN* IX 8. En *Rhét.* II 13, au sujet de la vieillesse, Aristote attribue même un excès au fait d'être φίλαυτον (1389^{b}35-37). Dans le contexte des analyses de la *Rhétorique*, Aristote donne un sens anthropologique neutre à ce terme, en faisant varier le degré de ressemblance dans l'amour de soi : chacun s'aime surtout soi-même, mais trouve agréable aussi tout ce qui est semblable à soi, en fonction du degré de ressemblance ; chacun aime donc aussi ses œuvres, ses discours, ses honneurs, ses enfants (I 11, 1371^{b}18-24). Ces textes exploitent le principe de similitude éthique mentionné p. 431-432 dans l'analyse du fr. 50. Comme on le verra plus loin, le résumé de l'éthique aristotélicienne de Didyme dans Stobée se situe dans la perspective du passage de *Pol.* II 5 et fait de la *philautia* un excès dans l'amour de soi. Il était donc impossible à Didyme de rapprocher l'amour de soi et l'*oikeiôsis*. Quant à Antiochus, il est révélateur que son concept de l'amour de soi puisse (au mieux) se revendiquer du sens qui est le sien chez Aristote en *Pol.* II 5, comme le suggère Tsouni, *Antiochus and Peripatetic Ethics*, p. 117-118 (voir *infra* sur ce point).

2. *"Cato Peripateticus"*, p. 166-200.

propositions dispersées que Xénarque et Boéthos auraient réunies et articulées. Le fr. 51 peut donner envie au lecteur d'étendre le corpus de textes utilisés par Xénarque et Boéthos pour élaborer une théorie aristotélicienne complète du « premier approprié ». Pour plusieurs raisons, il faut résister à cette tentation : le cas de la thèse des péripatéticiens anonymes montre que ce qui pouvait passer pour une définition épicurienne du premier approprié reste en réalité très proche d'Aristote ; en outre, la précision des deux références à l'*EN* et la thèse même de Xénarque et Boéthos recommandent de partir des textes cités et ne pas en chercher d'autres[1]. Il faut donc plutôt essayer de comprendre pourquoi Xénarque et Boéthos ont précisément choisi ces deux textes et pas d'autres. À l'examen, on verra qu'ils ont été choisis avec beaucoup de soin. Les textes sont les suivants[2] :

EN VIII 2, 1155^{b}17-27 :

Τάχα δ' ἂν γένοιτο περὶ αὐτῶν φανερὸν γνωρισθέντος τοῦ φιλητοῦ. δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητόν, τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον· δόξειε δ' ἂν χρήσιμον εἶναι δι' οὗ γίνεται ἀγαθόν τι ἢ ἡδονή, ὥστε φιλητὰ ἂν εἴη τἀγαθόν τε καὶ τὸ ἡδὺ ὡς τέλη.

[1155^{b}21] πότερον οὖν τἀγαθὸν φιλοῦσιν ἢ τὸ αὑτοῖς ἀγαθόν ; διαφωνεῖ γὰρ ἐνίοτε ταῦτα. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὸ ἡδύ. δοκεῖ δὲ τὸ αὑτῷ ἀγαθὸν φιλεῖν ἕκαστος, καὶ εἶναι ἁπλῶς μὲν τἀγαθὸν φιλητόν, ἑκάστῳ δὲ τὸ ἑκάστῳ· φιλεῖ δ' ἕκαστος οὐ τὸ ὂν αὑτῷ ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ φαινόμενον. διοίσει δ' οὐδέν· ἔσται γὰρ τὸ φιλητὸν φαινόμενον[3].

1. Sans faire intervenir de considérations relatives à l'accès matériel aux différentes *Éthiques*, l'*EN* est bien choisi : l'*EE* comporte un développement parallèle à *EN* VIII 2, mais il est plus détaillé et plus complexe (*EE* VII 2, 1235^{b}13-1236^{a}29) ; *EE* VII 6 est parallèle à *EN* VIII 4 qui est cité par Aristote dans le second passage extrait de *EN* IX 8, mais il n'existe pas dans l'*EE* d'étude de l'amitié pour soi analogue à celle de *EN* IX 8 ; en revanche, Aristote s'intéresse explicitement au problème de la réflexivité de ce type d'amitié dans *EE* VII 6. Nous revenons sur ce chapitre plus bas. Quant aux *MM*, l'analyse du φίλαυτος (II 13-14) comporte une discussion dialectique réduite à une seule phrase (II 13 2, 1-4) et distingue l'égoïsme du méchant et de l'homme vertueux d'une manière qui rendait ce texte peu exploitable pour Xénarque et Boéthos (à supposer qu'ils l'aient connu).

2. Nous suivons le texte de Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1894. Nous traduisons.

3. Ce texte prend la suite immédiate du passage cité plus haut (p. 436, n. 3) dans lequel Aristote critique ceux qui voient dans le fait que l'amitié admet le plus et le moins un signe suffisant qu'il n'y en a qu'une seule espèce (1155^{b}13-14). Les questions qui bénéficieront d'une connaissance de l'objet aimable sont les deux suivantes : (1) l'amitié se rencontre-t-elle chez tous les hommes ou est-il impossible à des hommes vicieux d'être amis ? (2) Existe-t-il une seule espèce d'amitié ou plusieurs ? Ce passage (qui comprend deux parties que nous distinguons) répond à ces deux questions en différenciant d'abord trois objets aimables et donc trois types d'amitié et, en réponse à la première question, en neutralisant la différence entre bien apparent et

Il se pourrait que ces questions s'éclaircissent une fois que nous connaîtrons ce qui est aimable, car on est d'avis que tout n'est pas aimé, mais seulement ce qui est aimable, c'est-à-dire ce qui est bon ou agréable ou utile. Il pourrait sembler qu'est utile ce par quoi on obtient un bien ou du plaisir, de sorte que seuls seraient aimables comme des fins le bien et l'agréable.

Maintenant, aime-t-on le bien ou ce qui est un bien pour soi ? En effet, ils sont parfois en désaccord. Il en va semblablement pour l'agréable. On admet que chacun aime ce qui est bon pour lui et que, si le bien est aimable d'une façon absolue, ce qui est bon pour chacun est aimable pour chacun. Or chacun aime non ce qui est effectivement bon pour lui, mais ce qui apparaît tel. Mais cela ne fera aucune différence, car l'aimable sera l'aimable apparent[1].

EN IX 8, 1168^{a}35-^{b}10 :

τοῖς λόγοις δὲ τούτοις τὰ ἔργα διαφωνεῖ, οὐκ ἀλόγως. φασὶ γὰρ δεῖν φιλεῖν μάλιστα τὸν μάλιστα φίλον, φίλος δὲ μάλιστα ὁ βουλόμενος ᾧ βούλεται τἀγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα, καὶ εἰ μηδεὶς εἴσεται· ταῦτα δ' ὑπάρχει μάλιστ' αὐτῷ πρὸς αὑτόν, καὶ τὰ λοιπὰ δὴ πάνθ' οἷς ὁ φίλος ὁρίζεται· εἴρηται γὰρ ὅτι ἀπ' αὐτοῦ πάντα τὰ φιλικὰ καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους διήκει. καὶ αἱ παροιμίαι δὲ πᾶσαι ὁμογνωμονοῦσιν, οἷον τὸ "μία ψυχή" καὶ "κοινὰ τὰ φίλων" καὶ "ἰσότης φιλότης" καὶ "γόνυ κνήμης ἔγγιον·" πάντα γὰρ ταῦτα πρὸς αὑτὸν μάλιστ' ἂν ὑπάρχοι· μάλιστα γὰρ φίλος αὑτῷ· καὶ φιλητέον δὴ μάλισθ' ἑαυτόν.

Les faits sont en désaccord avec ces arguments, non sans raison. On dit, en effet, qu'il faut surtout aimer celui qui est surtout ami, étant surtout ami celui qui veut des biens à celui auquel il en veut pour celui-ci, même si personne ne doit jamais le savoir. Or ces traits appartiennent surtout au rapport de soi à soi-même, ainsi que tous les autres par lesquels on définit l'ami : nous l'avons dit, en effet, c'est à partir de soi que tous les traits qui caractérisent l'amitié s'étendent aux autres[2]. Et tous les proverbes le confirment, comme «une seule âme», «entre amis, tout est commun», «amitié est égalité», «le genou est plus près que la jambe» ; tout cela s'appliquera surtout au rapport avec soi, car chacun est surtout ami de soi et il doit donc surtout s'aimer lui-même.

Il semblerait à première vue naturel de penser que le texte de *EN* IX 8 appuie la thèse du premier groupe de péripatéticiens (Xénarque et Boéthos), tandis que le texte de VIII 2 se rapporte à celle du second

---

bien véritable, ce qui suggère qu'une sorte d'amitié n'est pas étrangère aux hommes pervers.

1. Si ces distinctions n'ont aucune importance, c'est que, dans tous les cas, l'aimable sera «apparent» ou «ce qui apparaît» (c'est-à-dire apparaîtra à celui qui aime), que l'aimable apparaisse et soit vraiment bon ou agréable, quand il apparaît à l'homme de bien, ou apparaisse seulement bon ou agréable, sans l'être vraiment. Voir *EN* III 4, 1113^{a}25-33 ; III 7, 1114^{b}13-15 ; VI 13, 1144^{a}34 ; X 5, 1176^{a}15-19.

2. Aristote se réfère à *EN* IX 4. Nous y revenons p. 468.

groupe. Selon Alexandre, en tout cas, ce n'est pas le cas, et l'on peut comprendre pourquoi les deux groupes ne se réfèrent pas au même texte de l'*EN*, alors que les deux introduisent une distinction semblable entre les trois types d'objets désirables. Étant donné la manière dont la thèse de Xénarque et Boéthos est présentée, on peut supposer, comme pour les péripatéticiens anonymes, que les textes de l'*EN* ont à charge d'étayer les propositions conditionnelles : ainsi, *EN* VIII 2 appuie la proposition 1 : « l'aimable est désirable » et IX 8, les propositions 2 et 3 : « nous n'aimons personne de préférence à nous-mêmes » et « quand nous aimons d'autres choses ou d'autres personnes que nous, c'est toujours en référence à nous ».

EN VIII 2 discute très rapidement un point bien plus longuement examiné en *EE* VII 2 ($1235^{b}18$-$1236^{a}30$) : la pluralité des sens du bien et donc de l'aimable et de l'amitié. Ce qui donne lieu à plusieurs distinctions en *EE* VII 2 est présenté de manière intentionnellement schématique en *EN* VIII 2. Aristote introduit l'analyse de l'amitié en *EE* VII 2, $1235^{b}18$-19 par la difficulté suivante : ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ πότερον τὸ ἡδὺ ἢ τὸ ἀγαθόν ἐστι τὸ φιλούμενον. Ce qui est aimé est-il l'agréable ou le bien ? L'appétit (ἐπιθυμία) porte sur l'agréable, tandis que nous voulons le bien (βουλόμεθα) ; dans un cas, nous aimerons l'agréable, dans l'autre, le bien, or l'agréable et le bien sont différents (*EE* VII 2, $1235^{b}22$-23) : quel est donc l'objet aimé ? Une solution (à laquelle Aristote ne s'arrête pas définitivement en *EE* VII 2) consiste à dire que l'agréable est un bien apparent, de sorte que l'aimable serait dans tous les cas le bien (réel ou apparent)[1]. *EN* VIII 2 pose la même difficulté, mais la résout directement en distinguant trois objets aimables : le bien, l'agréable, l'utile ($1155^{b}19$). L'utile est ramené à ce qui apporte quelque chose d'agréable ou de bien ; il reste deux types d'objets aimables, qui seuls valent à titre de fins : l'agréable et le bon. En dépit de cette réduction à deux aimables, Aristote n'en distinguera pas moins ensuite trois aimables et trois types d'amitié. Mais il reste vrai que seuls le bien et l'agréable comptent véritablement « comme des fins » ($1155^{b}21$). Selon la proposition 1 de Xénarque et Boéthos, ces deux types d'objets aimables rentrent bien dans le genre du désirable : l'agréable, comme objet de l'« appétit », le bien, comme objet du « souhait »[2] : il est donc vrai que, selon Aristote, l'aimable est désirable. La seconde partie du texte introduit l'examen d'une distinction ($1155^{b}21$-26) en demandant si le bien en question est le bien (absolument) ou le bien *pour nous* (αὑτοῖς), question qui vaut de

1. EE VII 2, $1235^{b}25$-27 : τὸ γὰρ ὀρεκτὸν καὶ βουλητὸν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. διὸ καὶ τὸ ἡδὺ ὀρεκτόν· φαινόμενον γάρ τι ἀγαθόν.

2. Sur les subdivisions du désir (ὄρεξις), voir Bonitz, *Index aristotelicus*, $523^{a}6$: *MM* I 12, 2, 1 ; *DA* II 3, $414^{b}2$; III 10, $433^{a}23$-26 ; *MA* 6, $700^{b}18$-19 et 7, $700^{a}37$-$^{b}1$; *EE* II 7, $1223^{a}26$.

la même façon au sujet de l'agréable. Le point discuté est le suivant : si chacun aime le bien « pour lui » (τὸ αὑτῷ ἀγαθὸν), c'est ce qui est aimable absolument qui est un bien absolument ; or chacun aime non ce qui est un bien absolument, mais ce qui lui apparaît être un bien. La distinction n'est pas exactement la même qu'en *EE* VII 2, car elle ne consiste pas à distinguer le bien réel et le bien apparent (l'agréable), mais à appliquer cette différence (i) à la fois au bon et à l'agréable et (ii), plus exactement, au bon et à l'agréable « pour chacun » ; dans ce cas, chacun désire toujours ce qui est bon ou agréable « pour lui » (et pour l'homme de bien, ce sera identique à ce qui est bon ou agréable absolument). Mais le plus important est la conclusion de ce développement : διοίσει δ' οὐδέν· ἔσται γὰρ τὸ φιλητὸν φαινόμενον (1155ᵇ26-27). Dans le contexte, ces distinctions n'ont aucune importance, car l'aimable est ce qui apparaît bon ou agréable à l'ami ; s'il est vertueux, ce sera en effet bon ou agréable, s'il est pervers, ce ne sera pas le cas, mais, à ce stade de l'analyse, c'est-à-dire dans la distinction des aimables, ce point n'a pas d'importance. On comprend ici la précision avec laquelle la *lexis* a été découpée. Si Xénarque et Boéthos prennent ce texte pour point de départ, c'est qu'il définit l'objet aimable en lui gardant le sens le plus indéterminé possible : est aimable ce qui apparaît à chacun bon ou agréable (qu'il le soit effectivement ou non), ce qui signifie que l'aimable et donc aussi le « premier approprié » sont définis de manière à convenir à tout type d'individu, vertueux ou non. Ainsi, Xénarque et Boéthos n'utiliseront pas la même possibilité que les péripatéticiens anonymes qui voyaient dans la même distinction (τὸ καλόν, τὸ συμφέρον et τὸ ἡδύ) une manière d'introduire une évolution ou une discontinuité dans la poursuite du PO. Pour Xénarque et Boéthos, peu importe que l'aimable soit d'abord l'agréable, puis, le bien. Ils acceptent que l'aimable, et ce quel que soit l'âge, soit ou un bien ou de l'agréable, véritable ou apparent. Le sens de leur exégèse apparaît progressivement : pour trouver dans le traité aristotélicien de l'amitié un « premier approprié », il faut commencer par donner à l'objet aimable la définition la plus large possible.

EN IX 8 établit les propositions 2 et 3. Le chapitre demande s'il faut surtout s'aimer soi-même ou aimer quelqu'un d'autre. Dans le cadre de l'examen de ce que veut dire φίλαυτος, juste avant le passage utilisé par Xénarque et Boéthos, Aristote a rappelé le sens usuel de cette notion (1168ᵃ28-35) : est φίλαυτος (i.e. égoïste) l'homme vicieux qui agit pour son propre intérêt, tandis que l'homme de bien agit « pour le beau », c'est-à-dire « en vue de son ami » et sans égard pour son propre intérêt. Dans un second temps, qui constitue justement le passage utilisé par Xénarque et Boéthos, Aristote revient sur ce premier résultat et défend une autre opinion : en effet, celui que chacun aime surtout est le meilleur ami ; or le meilleur ami est celui qui veut le bien de son ami pour son ami (et cela même si ce dernier ni personne ne le saura jamais) ; mais

un tel rapport (le rapport de ce meilleur ami à soi-même) est celui qui se rencontre surtout dans le rapport que chacun entretient avec soi. Les traits qui caractérisent le rapport du meilleur ami avec soi se retrouvent dans le rapport que chacun entretient avec soi ; autrement dit, chacun est à soi-même son meilleur ami. Aristote cite alors quatre proverbes pour le confirmer. Si donc chacun est le meilleur ami de soi-même, chacun doit aussi s'aimer lui-même. La proposition 2 est ainsi établie : « nous n'aimons personne de préférence à nous-mêmes ».

Reste la troisième et dernière proposition. En *EN* IX 8, en se référant à ce que lui-même a établi auparavant, Aristote précise : εἴρηται γὰρ ὅτι ἀπ' αὐτοῦ πάντα τὰ φιλικὰ καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους διήκει (1168ᵇ5-6 ; cf. IX 4, 1166ᵃ1-2), ce qui caractérise l'amitié part du rapport que chacun entretient avec soi et s'étend ensuite aux autres. En *EN* IX 4, Aristote a montré que les traits qui définissent l'amitié et se rencontrent dans le rapport que chacun entretient avec son ami s'appliquent d'abord au rapport que chacun entretient avec soi-même[1]. Dans le cadre de l'analyse de ce chapitre, ceci permet de confirmer des éléments qui définissent l'amitié (1166ᵃ32-33). Mais le contexte de *EN* IX 8 infléchit légèrement l'analyse dans le sens d'une antériorité du rapport à soi (cf. : [...] καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους διήκει, 1168ᵇ6), ce qui est cohérent avec le passage qui affirme en effet que chacun est surtout ami de lui-même. Ainsi Xénarque et Boéthos comprennent : chacun est surtout ami de lui-même ; à ce titre, il se souhaite en particulier exister et vivre ; et si chacun aime les autres, c'est κατὰ τὴν ἐφ' ἡμᾶς ἀναφοράν (151.6-7), en référence au rapport qu'il entretient avec lui-même.

Cependant, comme on l'a vu, la thèse de Xénarque et Boéthos ne concerne pas seulement les êtres humains, mais aussi les choses, comme les biens extérieurs. Apparaît ici de nouveau la pertinence du choix des deux textes utilisés. En effet, la double thèse du passage de IX 8 selon laquelle (a) chacun est « surtout ami de lui-même » et (b) les φιλικά s'étendent de soi aux autres, n'est pas admise sans restriction

1. En *EN* IX 4, Aristote distingue quatre « traits caractéristiques de l'amitié » (τὰ φιλικά) applicables dans le rapport avec l'ami et dans la relation de soi avec soi-même : l'accord des opinions et des désirs ; vouloir et faire le bien ; souhaiter exister et vivre (ce qu'éprouvent notamment les mères à l'égard de leurs enfants, 1166ᵃ5-6) ; passer sa vie avec ; partager les mêmes peines et les mêmes joies. On pourra trouver une analyse précise de ce chapitre dans Ch. Rapp, « The Notion of Self-Love in Aristotle *EN* IX », dans Ethikê Theôria, *Studi sull'*Etica Nicomachea *in onore di Carlo Natali*, a cura di F. Masi, S. Maso, C. Viano, Rome, 2019, p. 191-216. Rapp examine en détail la manière dont la dérivation vaut pour chacun de ces φιλικά selon qu'Aristote se situe dans le cas de l'amour de soi « ordinaire » ou « qualifié », c'est-à-dire celui des hommes vertueux (p. 199). On peut se demander si Aristote reconnaît l'existence d'un tel amour de soi « ordinaire ». En IX 8, il nous semble distinguer l'amour de soi de l'homme « mauvais » et celui de l'homme « vertueux ». Il est intéressant de constater que Rapp trouve cet amour de soi « ordinaire » dans le passage utilisé par Xénarque et Boéthos (p. 197).

par Aristote. La première partie de ce chapitre (1168^{a}28-^{b}10) oppose deux opinions dont ni l'une ni l'autre ne sont acceptées par Aristote : « être ami de soi est le propre de l'homme pervers » *vs* « c'est surtout de soi-même dont il faut être l'ami ». Pour sortir de cette opposition thèse contre thèse, il faut montrer comment chaque opinion est à la fois vraie et fausse, ce qui demande de préciser comment chacune comprend « être ami de soi » (1168^{b}10-15). Aristote distinguera alors deux sens de l'« égoïsme ». Or, Xénarque et Boéthos donnent, eux, une valeur absolue à l'antithèse, ce qui leur a été facilité par la première proposition qui donne le sens le plus général à l'aimable (le plaisir ou le bien) ; pour Aristote, au contraire, cette antithèse (« c'est surtout de soi-même dont il faut être l'ami ») ne peut pas être vraie absolument, car elle ne distingue pas encore les deux formes d'égoïsme. Xénarque et Boéthos prennent donc la proposition qui forme le contenu de l'antithèse (« chacun est surtout ami de lui-même ») et lui donnent un sens général et indéterminé : elle vaudra pour tout type d'individu. Pour eux, cet « amour de soi » est à comprendre sans distinction entre l'égoïsme dans son sens ordinaire (où chacun recherche pour lui seul les honneurs, les richesses, les plaisirs, etc.) et l'égoïsme *sui generis* de l'homme de bien. Pour Aristote, cette extension serait illégitime : seul l'homme vertueux est ami de lui-même et doit s'aimer lui-même (1169^{a}11-18, 1169^{a}34-^{b}2), mais, réduite à ses limites, la *lexis* de IX 8 ne fait pas encore intervenir la distinction entre les deux sortes d'égoïsme sur laquelle repose la solution de l'aporie. Si Xénarque et Boéthos peuvent extraire du texte d'Aristote la définition d'un « premier approprié », c'est qu'ils utilisent un passage de nature dialectique qui, de manière provisoire, s'appuie sur une acception neutre et indéterminée de l'amour de soi : le « premier approprié » est identifié avec l'aimable et le premier objet aimable ou désirable est pour chacun lui-même, que l'individu en question soit vertueux ou non, qu'il aime des amis vertueux ou non et poursuive l'acquisition de biens du corps, de biens extérieurs ou l'excellence morale.

d. Xénarque et Boéthos contre Chrysippe

Revenons maintenant à la critique d'Alexandre contre leur définition (151.13-18). Comme on l'a vu, ce dernier réfutait seulement la première proposition (l'aimable est désirable) au moyen du dilemme suivant : si l'aimable est le désirable et si le premier aimable/désirable est soi-même, cela signifie de deux choses l'une (a) ou bien que l'on se désire soi-même, comme une chose extérieure (s'il est vrai que l'on ne peut désirer ce qui nous est présent en tant que présent) (b) ou bien que l'on aime être soi-même en général ; or (a) est impossible car nous ne sommes pas différents de nous-mêmes ; mais (b) l'est également car (b) impliquerait que l'on aimerait aussi être malheureux ou souf-

frant. Comme l'hypothèse en a été faite, il est possible que la volonté d'éviter ce genre de critique soit à l'origine de la seconde définition stoïcienne, celle attribuée à Chrysippe[1] : ce à quoi chacun est approprié en premier, ce n'est pas soi-même, mais sa constitution et sa préservation. Cette définition offre une double réponse au membre (a) du dilemme d'Alexandre, en introduisant à la fois une différence d'objet et une différence temporelle : en fait, on ne s'aime pas soi-même, mais on aime quelque chose de soi-même (sa constitution) et l'on n'aime pas seulement sa constitution actuelle mais aussi sa préservation, soit son existence dans un temps ultérieur. La question est donc de savoir pourquoi Xénarque et Boéthos n'ont pas aussi adopté une définition complexe, du type de celle de Chrysippe.

La réponse est sans doute que leur but a justement été de maintenir, contre la définition de Chrysippe et en s'appuyant sur la théorie aristotélicienne de la φιλαυτία, une définition du type de la première définition stoïcienne. D'un point de vue polémique, on peut deviner les avantages d'une telle opération : cela permettait de jouer une autorité stoïcienne (plus ancienne) contre une autre (plus moderne) et signifiait que les stoïciens n'avaient pas eux-mêmes les moyens de défendre leur définition du premier approprié. Derrière la polémique, on peut aussi deviner de la part de Xénarque et Boéthos une volonté de simplification ontologique : qu'est-ce en effet que la « constitution » (σύστασις), sur laquelle porte l'*oikeiôsis* ? Elle n'est pas simplement le corps ni l'organisation des parties du corps. La Lettre 121 de Sénèque conserve une définition dont la complexité est utilisée comme argument contre les stoïciens. Ces derniers affirment que les animaux et les enfants ont le sentiment de leur constitution ; mais leurs adversaires objectent que c'est impossible s'il est vrai que la constitution est définie par les stoïciens comme « *principale animi quodammodo se habens erga corpus* »[2], où l'on devine le grec : ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς πως ἔχον πρὸς τὸ σῶμα[3]. Comment un nouveau-né pourrait-il avoir le sentiment d'une chose « aussi complexe et subtile » (*tam perplexum et subtile*) que seul un dialecticien pourrait comprendre ? Cette définition mobilise en effet le quatrième genre de l'ontologie stoïcienne selon lequel un corps se définit par le fait d'être « disposé de façon particulière par rapport à un autre corps », en l'occurrence la partie directrice de l'âme, elle-même

1. Voir Philippson, « Das 'Erste Naturgemässe' », p. 455-456 et le parallélisme déjà relevé entre le μᾶλλον διαρθροῦν d'Alexandre (150.31) pour saluer la seconde définition stoïcienne et son ἀδιάρθρωτος δὲ ἡ δόξα (151.13) pour critiquer la définition de Xénarque et Boéthos.

2. *Ep.* 121, 10 (*S.V.F.* III, 184 ; LS 29 F).

3. Voir Seneca, *Selected Philosophical Letters*, Translated with an Introduction and Commentary by B. Inwood, Oxford, 2007, p. 337.

corporelle, par rapport au corps. Ainsi la constitution n'est ni cette partie ni le corps ; elle n'existe que dans le rapport de la première au second. Cette définition suppose que chacun des deux termes peut être défini sans l'autre, la partie directrice et le corps, et que la constitution est elle-même la manière particulière d'être de la partie directrice par rapport au corps[1]. Si cette définition de la constitution est autre chose qu'un argument polémique et si elle est attribuable à Chrysippe dans la définition de l'*oikeiôsis* donnée par Diogène Laërce et Alexandre, il faudrait en conclure que l'objet de l'*oikeiôsis* est pour lui cet état de la partie directrice par rapport au corps et plus exactement l'action de cet état sur le corps[2]. Il n'est pas nécessaire à partir de là d'entrer dans le détail de la conception stoïcienne de la constitution pour comprendre les motivations de Xénarque et Boéthos[3]. Marwan Rashed a montré en effet de quelle façon Boéthos « radicalisait » la tendance aristotélicienne à dévaluer la réalité de la relation : « la relation, en tant que telle, n'existe pas »[4]. Or, telle qu'elle est définie par Sénèque, la constitution est précisément un être qui n'existe que dans la relation de la partie directrice au corps ; elle est un rapport caractérisé de manière seulement extrinsèque, autrement dit ce qui comporte le moins de poids ontologique : pour reprendre les exemples du Commentaire de Simplicius aux *Catégories*, la constitution relève du genre des relations faibles qui ont le même statut que le « fils » ou « la personne qui est à droite ». Dans ce contexte de critique de la relation, on peut comprendre pourquoi Xénarque et Boéthos ont préféré revenir à une version de la première définition stoïcienne : en identifiant le premier approprié à chacun d'entre nous, d'un point de vue ontologique, ils en ont aussi fait une substance première.

On objectera qu'une telle définition ne répond justement pas au dilemme d'Alexandre. En réalité, Xénarque et Boéthos avaient reçu de

---

1. Voir Simplicius, *In Cat.* 166.15-29 (= *S.V.F.* II, 403 et LS 29 C). Sur le commentaire de Simplicius, voir *supra* Chapitre IV, « Les relatifs », §. 2, p. 187-201 par M. Rashed ; M. Mignucci, « The Stoic Notion of Relatives », dans J. Barnes et M. Mignucci (ed.), *Matter and Metaphysics*, Naples, 1988, p. 129-221, p. 142-143, et S. Menn, « The Stoic Theory of Categories », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17, 1999, p. 215-247, p. 232.

2. Long et Sedley attribuent l'origine des quatre genres en bloc à Chrysippe (*Les Philosophes hellénistiques*, II, Paris, 2001, p. 24), *contra* Menn, « The Stoic Theory of Categories », p. 228-230, qui cherche à distinguer l'origine de chacune dans l'histoire du stoïcisme.

3. Sur cette conception et les difficultés posées par la référence à la « partie directrice » dans la définition de la constitution, voir Kühn, « L'attachement à soi et aux autres », p. 282-292 et Klein, « The Stoic Argument from *Oikeiōsis* ». On peut penser que la « conscience » (συνείδησις) de la constitution (qui fait partie de la définition chrysippéenne du « premier approprié » chez Diogène Laërce, VII, 85,) est d'une certaine manière une actualisation de la constitution elle-même, si cette dernière est la relation de la partie directrice au corps.

4. Voir plus haut Chapitre IV, « Les Relatifs », p. 183.

l'*Éthique à Nicomaque* les moyens nécessaires pour résoudre ce dilemme. Toute la théorie aristotélicienne de la φιλαυτία est fondée sur la possibilité que l'on puisse s'aimer et se désirer soi-même. La question de savoir si l'on peut s'aimer soi-même est envisagée en effet dans les deux *Éthiques*. Dans l'*EN*, Aristote remet ce point à une discussion ultérieure ; il indique simplement qu'il suffit de considérer que chacun comporte « deux ou plusieurs parties »[1]. Le point n'est pas problématique pour lui, à partir du moment où l'on distingue dans l'âme une partie désirante et une partie rationnelle, finalement identifiée à l'intellect lui-même[2]. Dans ces conditions, il est possible de dire que chacun souhaite vivre et se conserver, et spécialement « ce par quoi il pense »[3]. Dans l'*EE* VII 6, Aristote s'intéresse plus longuement au problème posé par l'auto-référentialité de l'amour de soi[4] : aimer et être aimé supposent deux termes différents de sorte que l'amitié pour soi-même est analogique ou demande de reconnaître deux parties, à la manière de la maîtrise de soi, une partie désirante et une partie rationnelle selon la distinction de *EN* I 13. L'*EN* adopte la seconde solution. La reconnaissance de cette dualité conduit Aristote à dire que l'homme vertueux, qui, au contraire de l'homme pervers, n'est pas ennemi de lui-même, peut s'aimer lui-même, mais aussi « se désirer lui-même » : ὀρεκτὸς αὐτὸς αὑτοῦ[5].

On comprend mieux maintenant le sens du maintien par Xénarque et Boéthos de la première définition stoïcienne : le dualisme de la psychologie péripatéticienne à la base de la théorie de la φιλαυτία permet de soutenir sans contradiction que le premier objet aimable et désirable, le « premier approprié », est soi-même. Le dilemme d'Alexandre était ainsi évité. Xénarque et Boéthos pouvaient également ne pas recourir à la notion stoïcienne et sans doute chrysippéenne de « constitution », pure relation extrinsèque entre deux corps que Boéthos voulait pour d'autres raisons chasser de son ontologie[6]. On objectera que, pour Aristote, la φιλαυτία vaut seulement pour l'homme vertueux. L'homme pervers ne peut se désirer lui-même, car il est toujours divisé ; et dans son cas, l'amour de soi ne peut être qu'un vil égoïsme. Mais, comme on l'a vu, le coup de force de la définition de Xénarque et Boéthos est de s'appuyer

1. *EN* IX 4, 1166^{a}33-35. La mention des « trois parties » peut être comprise comme une référence à Platon ou, plus simplement, à *EN* I 13, citée *supra*, p. 418, n. 2, qui permet de compter deux ou trois parties dans l'âme.

2. *EN* IX 4, 1166^{a}18-22. La même solution est esquissée au sujet de la justice en *EN* V 15, 1138^{b}5-14, avec une distinction entre les deux parties de l'âme, rationnelle et irrationnelle.

3. *EN* IX, 4, 1166^{a}17-18 : καὶ ζῆν δὲ βούλεται ἑαυτὸν καὶ σῴζεσθαι, καὶ μάλιστα τοῦτο ᾧ φρονεῖ.

4. *EE* VII 6, 1240^{a}11-21, 1240^{b}13-15.

5. *EE* VII 6, 1240^{b}15. Nous citons le texte de Susemihl.

6. Je remercie M. Rashed pour son aide dans la clarification de ce point.

sur un sens moralement neutre de la φιλαυτία pour étendre sa signification ; elle n'est pas réservée à l'homme vertueux, mais constitue un phénomène humain général : qu'il soit vertueux ou vicieux, le meilleur ami de chacun est soi-même et chacun s'aime et se désire soi-même, ce qui est désiré et aimé étant un bien apparent ou réel.

e. Antiochus, Didyme, Xénarque et Boéthos

Le sens de la définition de Xénarque et Boéthos ne doit donc pas être séparé des textes de l'*EN* sur lesquels ils prennent appui. On pourra le confirmer en proposant maintenant un bref essai de comparaison entre cette définition et la conception de l'*oikeiôsis* qui apparaît dans la doxographie péripatéticienne de Didyme dans Stobée et celle attribuée à Antiochus au livre V du *De finibus*. Il est impossible d'examiner ici deux textes aussi complexes ; nous voudrions au moins insister sur la différence de traitement de la φιλαυτία. Le choix de prendre pour point de comparaison ces deux textes se justifie par leur proximité de chronologie, de thématique et de contexte : Antiochus serait né vers 135-130 av. J.-C. ; on date Didyme du Iᵉʳ siècle av. J.-C. et Boéthos de la seconde moitié du Iᵉʳ siècle av. J.-C[1]. D'un point de vue thématique, la communauté de discussion sur des questions d'éthique, incontestablement péripatéticienne au moins pour Didyme et le couple Xénarque et Boéthos, s'impose[2]. Communauté de contexte car chacun est pris dans un environnement philosophique stoïcisant auquel il répond de manière différente. Le résumé de Didyme et la définition de Xénarque et Boéthos se distinguent par leur orientation purement éthique, ce qui les oppose conjointement à l'exposé de Pison en *De finibus* V et aux textes stoïciens qui portent sur l'animal. Enfin, du point de vue de la méthode, les deux textes de Pison et de Didyme se présentent comme des résumés, de la philosophie d'Antiochus d'un côté, de l'éthique des péripatéticiens de

1. Pour Antiochus, voir M. Hatzimichali, « Antiochus' Biography », dans D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, 2012, p. 9-30 ; pour Didyme, voir Tsouni, « Peripatetic Ethics in the First Century BC : The Summary of Didymus », p. 134-135 ; pour Boéthos, voir *supra*, p. 1-3. Sur les relations entre le résumé de Didyme, *De finibus* III et V, voir Gill, « *Oikeiōsis* in Stoicism, Antiochus and Arius Didymus ».

2. Le statut de la doctrine d'Antiochus exposée en *De finibus* V est discuté (entre éclectisme, syncrétisme, origine académico-platonicienne ou péripatéticienne). Voir F. Prost, « L'Éthique d'Antiochus d'Ascalon », *Philologus* 145, 2001, p. 244-268, p. 244-245 ; l'introduction de D. Sedley, dans *The Philosophy of Antiochus*, p. 1-5 et Gill, « Antiochus' Theory of *oikeiōsis* », p. 227-229.

l'autre, avec une relation exégétique différente au texte, le résumé de Didyme se référant explicitement aux *Éthiques* et à la *Politique* d'Aristote[1].

On peut discerner entre la définition de Xénarque et Boéthos et les deux résumés des ressemblances et des différences. Commençons par un point commun aux trois textes : tous les trois partent de l'amour de soi, avec des degrés d'insistance différents, et surtout avec des expressions différentes. Le résumé de Didyme part sobrement du fait que chacun « est approprié à lui-même » et donc « désire être » (καὶ πρῶτον μὲν ὀρέγεσθαι τοῦ εἶναι, φύσει γὰρ ᾠκειῶσθαι πρὸς ἑαυτόν, 118.13-14)[2], en prenant soin toutefois de ne jamais évoquer littéralement l'amitié ou l'amour pour soi ; nous reviendrons sur ce point. Le résumé explique bien cependant que « notre corps nous est *cher* <ou ami>, notre âme, leurs parties, leurs puissances, leurs actes » (118.20-119.2 : Φίλον γὰρ εἶναι ἡμῶν τὸ σῶμα, φίλην δὲ τὴν ψυχήν, φίλα δὲ τὰ τούτων μέρη καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας). C'est en raison de cette « appropriation à nous-mêmes par nature » que chacun recherche ce qui est « conforme à la nature, bon et digne de choix par soi-même ». Antiochus, au contraire, revient de façon insistante et explicite sur cet amour de soi. D'une manière très proche de ce qu'on trouve dans l'exposé de la philosophie stoïcienne au livre III[3], il part du caractère incontestable de l'amour de soi (V, 24 : *Omne animal se ipsum diligit* ; V, 27 : [...] *omne animal se ipsum diligere. Quod quamquam dubitationem non habet* [...]), amour qui n'est pas amour d'autre chose (le plaisir), mais bien amour de soi-même : « nous aimons le plaisir pour nous et ce n'est pas pour le plaisir que nous nous aimons » (V, 30). Chacun est donc non seulement cher mais *violemment* cher à lui-même ([...] *non modo carum sibi quemque, verum etiam vehementer carum esse*, V, 31). Mais le résumé de Didyme comme l'exposé d'Antiochus par Pison semblent ignorer les analyses de l'amour de soi dans les *Éthiques* d'Aristote.

Si l'on s'en tient à la seule définition transmise et aux textes utilisés de l'*EN*, la définition de Xénarque et Boéthos se distingue, par rapport au résumé de Didyme et à l'exposé d'Antiochus, par l'absence de dimension téléologique et providentielle ; par rapport à l'exposé d'Antiochus et aux exposés stoïciens, par la limitation à l'être humain (la définition de Xénarque et Boéthos ne mentionne pas l'animal dont il n'est pas question non plus dans les textes cités de l'*EN*). Ce qui fait défaut à cette définition, au moins dans son expression littérale, est la référence

---

1. Voir Tsouni, « Peripatetic Ethics in the First Century BC : The Summary of Didymus », p. 130.
2. Les références des citations de Stobée se rapportent à l'*Anthologie* dans l'édition Wachsmuth, II, chap. 7.
3. Voir chez Cicéron, *De finibus* V, 16 : *principium ductum esse a se diligendo*.

à la nature — à la nature conçue comme origine providentielle et philanthropique de l'attachement pour soi-même (commune aux stoïciens et Antiochus) ou à la nature de l'être humain (chez Antiochus, Didyme et les stoïciens). Cette absence est intentionnelle dans le contexte de l'*EN* où Aristote, juste avant le texte cité de VIII 2, déclare vouloir laisser de côté les questions physiques pour se concentrer sur les choses humaines, les mœurs et les passions (1155^{b}8-10), ce qui explique que l'analyse de l'amour de soi ne soit pas conduite dans un cadre physique, mais dans une perspective éthique. Le contexte est différent chez Antiochus. Selon Antiochus, chaque animal s'aime lui-même car la nature l'a doué d'une tendance (*appetitus*) à se conserver[1], c'est-à-dire à être dans une condition qui soit la meilleure selon la nature (*ita sit affectum ut optime secundum naturam affectum esse possit*) ; ainsi, l'objet de la tendance de tout animal est « ce qui est approprié à sa nature » (*naturae est accommodatum*, V, 24). Comme chaque type d'être vivant possède une nature différente, ce qui est approprié varie selon la nature des vivants, mais à chaque fois, la fin ou le terme ultime des biens réside dans l'achèvement ou la réalisation complète de la nature, soit, dans le cas de l'être humain : *vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente*, « vivre en accord avec la nature humaine, parfaitement achevée et ne manquant de rien » (V, 26). Même si, comme on l'a dit, le résumé de Didyme est lui aussi restreint à l'éthique et donc à l'être humain, la référence à la nature est fondamentale : « nous sommes appropriés à nous-mêmes par nature » ; nos choix doivent se faire parmi les choses conformes à la nature et nous devons rejeter les choses contraires à la nature (119.15-17). De son côté, la définition de Xénarque et Boéthos, réduite à elle seule, ne comprend pas de référence à un progrès éthique ou à la vertu ; seul le texte de *EN* VIII 2 suggère que la *philia* peut prendre comme objet le bien apparent ou véritable, mais cette distinction est aussitôt mise entre parenthèse, on l'a vu.

Une autre façon d'envisager le rapport entre ces trois textes est de voir comment chacun se situe par rapport à la conception stoïcienne de l'*oikeiôsis*. L'une des principales difficultés de la notion d'*oikeiôsis*, dans l'histoire du stoïcisme et pour les commentateurs contemporains, a été de comprendre le lien entre l'appropriation de chacun à soi-même et l'appropriation aux autres, entre l'égoïsme de la première *oikeiôsis* et l'altruisme de la seconde. La question se pose de savoir si un lien devait

1. C'est de la nature que l'être humain tient cet amour de lui-même (V 24, 33, 40). Pison rapporte quatre arguments en faveur de l'amour naturel de tout animal pour lui-même (V, 27-34) : (1) l'idée d'un animal qui se haïrait lui-même est contradictoire ; (2) il est également impossible que chacun soit indifférent à son propre sort ; (3) la peur de la mort, même chez les enfants ou les bêtes sauvages ; (4) l'attachement à la vie des vieillards ou des hommes torturés de souffrances comme Philoctète. On pourra en trouver un commentaire dans Tsouni, *Antiochus and Peripatetic Ethics*, p. 105-117.

exister ou non entre ces deux emplois, personnel et social, et dans le premier cas, lequel. Sur ce point, la définition de Xénarque et Boéthos nous paraît afficher sa pertinence et montrer même sa supériorité par rapport aux deux autres relectures de l'*oikeiôsis* stoïcienne. De manière remarquable, Xénarque et Boéthos sont en effet les seuls à exploiter la notion aristotélicienne d'amour de soi pour redéfinir l'*oikeiôsis*. Ce point est d'autant plus exceptionnel que Didyme, Antiochus, Xénarque et Boéthos connaissent tous la notion d'*oikeiôsis* et que Didyme et Antiochus savent bien, on l'a vu, que c'est l'amour de soi ou l'attachement pour soi qui est au fond de l'*oikeiôsis*[1]. Or ni Didyme ni Antiochus ne se réfèrent, même par allusion, à la théorie aristotélicienne de l'amour de soi. Cette méconnaissance est peut-être à l'origine du fait que ni l'un ni l'autre n'articulent clairement le premier objet d'appropriation (soi-même) et les autres (parents, concitoyens, humanité).

Les deux cas d'Antiochus et de Didyme doivent cependant être ici distingués. En *De finibus* V, l'affection pour les êtres humains n'est pas clairement présentée dans la suite de l'attachement pour soi-même. Pison distingue les vertus qui naissent de l'association des êtres humains, vertus qui sont des perfections de l'âme rationnelle (au premier rang desquelles la justice, la pitié, la bonté, la libéralité, la bienveillance, V, 65), et l'attachement naturel aux autres qui provient de l'attachement naturel aux enfants (V, 65). Par une extension ou une contagion, l'affection progresse de la famille au sens étroit jusqu'aux concitoyens pour embrasser le genre humain. La nature humaine possède en effet « de manière innée quelque chose de civil et de collectif, ce que les Grecs appellent politique » (*quiddam ingenitum quasi civile atque populare, quod Graeci* πολιτικὸν *vocant*, V, 66). Comme Xénarque et Boéthos, Antiochus nous semble lire l'*oikeiôsis* à la lumière de l'amour de soi, mais ce dernier ne rapporte pas nettement l'amour de soi à l'analyse aristotélicienne, ce qui explique peut-être le défaut d'articulation persistant chez lui entre les deux sens, personnel et collectif, de l'*oikeiôsis*[2]. La référence aristoté-

---

1. Sur l'amour de soi dans les présentations stoïciennes de l'*oikeiôsis*, voir Sénèque, *Ep*. 121.14-18 (et 24) : « Ergo mei curam ago. Si omnia propter curam mei facio, ante omnia est mei cura ». Épictète cependant refuse d'identifier la nature de l'animal qui le conduit à « tout faire pour lui-même » et la *philautia* (*Diss*. I 19, 11-15). Pour les commentateurs, chez les stoïciens, l'*oikeiôsis* comporte une dimension égocentrique ou égoïste évidente. Voir, par exemple, Görgemanns, « *Oikeiōsis* in Arius Didymus », p 182 ; Brink, « Οἰκείωσις and Οἰκειότης : Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory », p. 140 ; Inwood, « Comments on Professor Görgemanns' Paper. The Two Forms of *oikeiōsis* in Arius and the Stoa », p. 193.

2. Gill, « Antiochus' Theory of *oikeiōsis* », p. 231-233, souligne à juste titre qu'Antiochus veut insister sur le facteur de continuité que constitue l'amour de soi dans l'*oikeiôsis*. Pour Gill, l'amour de soi serait utilisé par Antiochus comme une manière d'unifier la notion stoïcienne d'*oikeiôsis*, partagée entre sa fonction personnelle et sociale, mais aussi entre la simple conservation de soi et la recherche de la vertu. L'in-

licienne est beaucoup plus claire chez Xénarque et Boéthos : il suffit à ces derniers de citer deux passages des *Éthiques* pour identifier le « premier approprié » à soi-même et l'*oikeiôsis* à l'amour de soi, tandis que, lorsqu'Antiochus veut établir l'existence de l'amour de soi, ses arguments se rapprochent plutôt de ceux employés par les stoïciens[1].

Une séparation analogue entre les deux sens de l'*oikeiôsis* se rencontre dans le résumé de Didyme. Ce dernier pose le principe de l'appropriation par nature à nous-mêmes dans une première partie (jusqu'en 119.20-21), puis, dans une seconde partie de son résumé, prend un nouveau point de départ dans l'attachement que les parents éprouvent pour leurs enfants[2]. À partir de là, Didyme élabore un raisonnement *a fortiori* qui a pour objet d'établir ce qui est le plus digne de choix par soi-même, en passant des relations politiques aux biens extérieurs puis aux biens du corps jusqu'aux biens de l'âme et aux vertus de la partie rationnelle, qui sont les plus dignes de choix pour elles-mêmes[3]. De manière caractéristique, Didyme insiste sur le fait que l'amour des parents pour les enfants et, au-delà, l'amour de l'être humain pour les autres est un amour pour l'autre, Didyme le distinguant d'un amour qui viserait l'utilité. L'être humain est caractérisé comme un « animal communautaire » (120.14). Mais le rapprochement de l'*oikeiôsis* et de l'amour de soi est étranger à Didyme. Ce dernier revient à plusieurs reprises sur la vertu d'amitié, il la définit comme « un juste milieu entre la flatterie et l'hostilité » (146.11)[4] et lui consacre un chapitre (143.2-16) mais il ne l'articule jamais à l'*oikeiôsis*. L'amour de soi n'apparaît chez lui qu'en mauvaise part. Dans son chapitre sur l'amitié, la φιλαυτία est définie comme un

---

sistance d'Antiochus sur l'amour de soi reviendrait à opérer une critique de l'*oikeiôsis* stoïcienne et à accomplir un progrès par rapport à cette dernière. Gill admet qu'Aristote considérait l'amour de soi comme compatible avec la vertu éthique (il cite *EN* IX 4 et 8), mais s'interroge cependant sur la manière dont Antiochus avait eu accès aux textes d'Aristote (*De finibus*, V, 12 suggère qu'Antiochus connaissait l'*EN* en l'attribuant au fils d'Aristote et un traité de Théophraste *Sur le bonheur*). Dans une perspective différente, Tsouni suggère de retrouver sinon une origine, du moins une « inspiration » de la notion d'amour de soi chez Antiochus dans le texte cité plus haut (p. 463, n. 1) de *Pol.* II 5 (*Antiochus and Peripatetic Ethics*, p. 116) : contre le « communisme » de Platon, Aristote y utilise l'existence d'un amour « naturel » pour soi et pour ce qui est à soi, distinct de l'égoïsme. Tsouni écrit : « Even if it does not receive further analysis neither in the *Politics* nor in the Aristotelian ethical treatises, we can trace in Aristotle's remarks in *Politics* 2.5 the notion of self-love as a natural impulse, which, in its moderate form, is a necessary prerequisite of action » (p. 118).

1. Voir *supra*, p. 475, n. 1 et notamment le premier argument.

2. Sur la construction du passage et la rupture en 119.20-21, voir Görgemanns, « *Oikeiōsis* in Arius Didymus », p. 175-176 et Inwood, « Comments on Professor Görgemanns' Paper. The Two Forms of *Oikeiōsis* in Arius and the Stoa », p. 191.

3. Sur ce raisonnement, voir Tsouni, « Peripatetic Ethics in the First Century BC : The Summary of Didymus », p. 122-129.

4. Voir *EE* II 3, 1221^{a}7 ; *EN* II 7, 1108^{a}26-30.

« excès » dans l'amour pour soi (143.14-16). Il était dès lors impossible de la faire servir à une redéfinition de l'*oikeiôsis*.

Xénarque et Boéthos, au contraire, ont approfondi l'égoïsme constitutif de l'*oikeiôsis* et en ont trouvé la trace dans la φιλαυτία aristotélicienne dont ils exploitent le mécanisme au bénéficie d'une réinterprétation péripatéticienne de l'*oikeiôsis*[1]. Ce en quoi la φιλαυτία aristotélicienne possède une pertinence dans le débat sur les deux sens, personnel et social, de l'*oikeiôsis* est qu'elle comporte une solution à l'articulation de ces deux dimensions. La proposition 3 dans l'argument de Xénarque et Boéthos signifie, en effet, que chacun recherche d'autres choses que soi, ce que nous avons appelé l'*oikeiôsis* seconde. C'est donc dans la φιλαυτία que réside la possibilité d'un attachement aux autres. Cet attachement sera bien sûr égoïste et intéressé, puisqu'il rapportera toujours l'amour des autres à soi-même, mais il reste que l'amour de soi aristotélicien, tel qu'il est utilisé par Xénarque et Boéthos, autorise cette articulation. Ainsi, la φιλαυτία péripatéticienne apparaît comme une expression de l'*oikeiôsis*, qui ambitionne d'être plus simple, plus cohérente et plus puissante. Elle permet une articulation entre l'appropriation à soi et aux autres, en introduisant l'idée d'une appropriation de second rang, basée sur la première, c'est-à-dire sur l'égoïsme. Il ne fait pas de doute qu'une telle redéfinition comporte des limites, mais elle apporte aussi des solutions dans le contexte de la discussion sur l'articulation entre les deux sens de l'*oikeiôsis*.

À ce point de notre analyse, la question se pose cependant de savoir si l'objectif de Xénarque et Boéthos était bien de montrer que le Péripatos était capable de produire à partir de son propre fond une définition du « premier approprié » meilleure que les autres définitions existantes, d'abord, celle des stoïciens, mais aussi, peut-on penser, celles d'autres aristotéliciens, comme le suggère le tableau d'Alexandre. Sur ce qu'on pourrait appeler le « marché » de l'*oikeiôsis* et du « premier approprié », marché saturé par les différentes écoles philosophiques, les aristotéliciens étaient très bien placés. Ce qui est remarquable est que seuls Xénarque et Boéthos aient eu l'idée d'utiliser la *philautia* pour redéfinir

1. Notre interprétation du fr. 51 se rapproche de la lecture que J. Annas propose du résumé de Didyme dans « The Hellenistic version of Aristotle's Ethics ». Curieusement, Annas attribue à Didyme l'initiative d'une « extension » de la théorie aristotélicienne de l'amour de soi au-delà de *EN* IX 8 pour en faire le point de départ de l'éthique (extension que nous attribuons, nous, à Xénarque et Boéthos), ce qui l'oblige à considérer (de manière très paradoxale) que la définition finale de la *philautia* comme excès est en fait une preuve que Didyme avait dès le début de son résumé utilisé cette notion pour réinterpréter l'*oikeiôsis* stoïcienne (p. 89). Annas voit bien que Xénarque et Boéthos procèdent, eux aussi, à une extension de la portée de *EN* IX 8, mais, de manière péjorative, ce n'est pour elle que le résultat d'une activité exégétique scolaire, bien loin de la volonté qu'elle trouve chez Didyme d'actualiser l'aristotélisme au contact de la philosophie stoïcienne (n. 29).

l'*oikeiôsis*. On peut l'expliquer par leur meilleure (et nouvelle) connaissance du texte d'Aristote. Ils sont les dépositaires d'un corpus qu'ils apprennent à réutiliser et qu'ils remodèlent contre les « modernes ». Au contraire, Didyme restreint la *philautia* à un amour excessif et Pison ne fait aucune référence à l'amour de soi de *EN* IX 8. Ou bien Antiochus ignorait les analyses conduites à ce sujet en *EN* IX ou bien il a choisi de ne pas se référer à ces textes où Aristote distingue deux sens de l'amour de soi, comme égoïsme (l'amour de soi de l'homme vicieux) et comme amour de soi vertueux. En effet, chacun de ces deux sens est trop restrictif dans le cadre d'une réinterprétation de l'*oikeiôsis*. Pour Georgia Tsouni, Antiochus aurait pu s'inspirer d'un passage isolé de *Pol.* II 5 (1263^{a}40-^{b}5) qui donne une version naturaliste de l'amour de soi (τὸ φιλεῖν ἑαυτόν)[1]. Mais on notera encore une fois que, dans ce texte, Aristote fait de l'amour de soi entendu comme égoïsme (τὸ δὲ φίλαυτον) un excès que « l'on blâme à juste titre ». Ainsi, ni Didyme ni Antiochus n'ont vu que *EN* IX 8 donnait les moyens de revenir sur cette condamnation de la *philautia*, en en distinguant deux sens, et permettait d'élaborer une conception cohérente d'un amour de soi éthiquement neutre, capable de redéfinir l'*oikeiôsis*. Le problème, comme on l'a vu, est qu'un tel sens n'existe pas pour Aristote : il n'y a de véritable *philautia* que chez l'homme vertueux. Pour cette raison, la question se pose de savoir si le fr. 51 contient une redéfinition péripatéticienne du « premier approprié » ou bien seulement une critique de l'*oikeiôsis* stoïcienne.

f. Le problème de la stratégie de Xénarque et Boéthos

Si cette reconstitution du sens de la définition de Xénarque et Boéthos est juste, il reste donc maintenant à comprendre leur stratégie lorsqu'ils forgent une définition du « premier approprié » à partir de l'exégèse de l'*EN*. Soulignons de nouveau que l'interprétation que donnent les deux péripatéticiens du passage choisi de *EN* IX 8 revient à donner un sens absolu à ce qui n'est pour Aristote qu'une réponse partielle. Aristote restreint clairement la valeur de l'amour de soi aux hommes vertueux. En *EN* IX 4, 1166^{b}6-26, il explique comment les quatre φιλικά ne se rencontrent justement pas dans le rapport de l'homme pervers avec lui-même : ainsi, les hommes vicieux, accablés par leur propre perversité, en arrivent, selon Aristote « à se fuir eux-mêmes », « à fuir la vie et à se détruire eux-mêmes » (1166^{b}12-14). Si Aristote défend la φιλαυτία, c'est seulement dans le cas de l'homme de bien. Sur la base du passage dialectique, Xénarque et Boéthos donnent une légitimité à un amour de soi pour ainsi dire « pré-éthique », un attachement à soi-même antérieur à

1. *Antiochus and Peripatetic Ethics*, p. 117.

la différence entre les deux sortes d'égoïsme définies par Aristote. On peut hésiter entre deux manières de comprendre leur interprétation ; elles supposent deux évaluations différentes du rapport de Xénarque et Boéthos aux stoïciens. Une première solution serait de penser que Xénarque et Boéthos ont trouvé dans l'*EN* le point de départ d'une doctrine du « première approprié » au terme de ce qu'on pourra appeler une « exégèse créatrice » des textes d'Aristote[1]. On pourra estimer que cette lecture manque d'orthodoxie, mais le reste des fragments conservés de Xénarque témoigne d'une critique de la cosmologie aristotélicienne à cinq éléments, ce qui pourrait faire imaginer qu'ils ont projeté l'un et l'autre une révision de l'éthique aristotélicienne ou de certaines de ses thèses[2]. On a vu plus haut qu'on pouvait attribuer une volonté d'innovation exégétique à l'aristotélisme du Ier siècle et à Boéthos en particulier. D'autres passages du corpus aristotélicien pourraient appuyer cette redéfinition de l'amour de soi[3]. Il faudrait alors penser que Xénarque et Boéthos, sous la pression d'un environnement théorique à la recherche d'une définition du « premier approprié », en ont proposé une définition péripatéticienne à partir d'une nouvelle lecture de l'*EN*, quitte à en modifier (ou à en déformer) certaines des principales thèses. Le fr. 51 serait de ce point de vue une pièce d'une conception novatrice plus globale de la φιλαυτία, d'un « amour de soi » entendu de manière assez large pour définir le « premier approprié ». Ce qui primerait serait alors une volonté d'*adaptation* d'Aristote au nouveau contexte intellectuel, un projet de *mise à jour* de son éthique dans un sens plus anthropologique, plus descriptif et moins axiologique.

Seconde possibilité : l'objet de Xénarque et Boéthos n'est pas de trouver dans l'*EN* une définition péripatéticienne du « premier approprié », mais de situer ce dernier dans le système aristotélicien ou encore d'en donner une interprétation aristotélicienne. De ce point de vue, la définition de Xénarque et Boéthos comporterait une finalité polémique et critique à l'égard des stoïciens plus marquée. Il faudrait entendre dans leur définition la nuance d'une lecture déflationniste des nouvelles idées défendues par les « modernes » : au fond, le « premier approprié », pour chacun, n'est rien d'autre que soi-même et l'*oikeiôsis*, un égocentrisme axiologiquement indéterminé, un amour de soi, des autres et des autres choses en référence à soi. C'est alors toute la dimension providentielle et naturaliste de l'*oikeiôsis* stoïcienne qui serait méconnue ou remise en cause. C'est également sa valeur morale : de quelle façon l'égoïsme peut-il être le point de départ de la vertu ? C'est enfin l'originalité de la doctrine de l'*oikeiôsis* qui serait récusée. Le fait que Xénarque

1. Voir par exemple Falcon, *Aristotelianism in the First Century BCE*, p. 151.
2. Falcon, *Aristotelianism in the First Century BCE*, p. 63-126.
3. On pense notamment au passage de *Pol.* II 5 (cité *supra*, p. 463, n. 1) ou *Rhet.* I 11.

et Boéthos trouvent le lieu de cette nouvelle définition au détour d'un développement dialectique d'Aristote pourrait signifier le peu de considération théorique qu'ils accordent à cette soi-disant innovation des « modernes » ; le choix d'un passage de *EN* IX 8 qui s'appuie sur des proverbes exprimerait une sorte d'ironie à l'égard de la prétendue nouveauté de la doctrine stoïcienne de l'*oikeiôsis*, tellement évidente qu'on la trouve inscrite dans les proverbes dont on connaît la valeur pour le Péripatos.

D'un certain point de vue, la différence entre ces deux lectures est réduite. Dans les deux cas, les péripatéticiens expriment leur propre thèse dans le vocabulaire de l'adversaire, afin de montrer que l'éthique aristotélicienne peut répondre positivement à des questions qui n'étaient pas les siennes[1] et conserver une actualité, c'est-à-dire continuer d'exister dans un environnement dialectique[2]. Mais, d'une autre façon et d'une manière plus précise, ce sont deux interprétations du fr. 51 qui s'opposent : dans le premier cas, il offre une définition du « premier approprié » au prix d'une révision du sens aristotélicien de la *philautia* ; dans le second, il opérerait en fait une critique de la doctrine stoïcienne de l'*oikeiôsis*, en montrant qu'elle est assimilable à l'égoïsme dont parle Aristote dans un passage dialectique de *EN* IX 8. Il est difficile de trancher entre ces deux interprétations. Un point décisif serait de savoir si Xénarque et Boéthos ont cherché à remodeler l'éthique aristotélicienne à partir de cette définition : ont-ils intégré l'*oikeiôsis* et fait une place au « premier approprié » dans l'éthique aristotélicienne (solution 1) ou leur nouvelle définition ne témoigne-t-elle que d'une position réactive qui ne conduit à aucun réajustement (l'*oikeiôsis* stoïcienne se situe au niveau d'un égoïsme dont personne ne conteste l'existence) ? L'examen de l'exégèse des deux textes de l'*EN* et surtout le choix par Xénarque et Boéthos du texte de IX 8 conduiraient à choisir plutôt la seconde possibilité, celle d'un geste critique de neutralisation de l'innovation dont prétend être porteuse la doctrine stoïcienne du « premier approprié » et de l'*oikeiôsis*. On doit cependant prêter à Boéthos une stratégie plus ambitieuse, même si les textes manquent pour la reconstituer totalement. Le fr. 50, en effet, conduit à aller dans le sens de la première solution : nous avons vu de quelle façon Boéthos y donne un rôle éthique et psychologique central à l'*oikeiôsis*, redéfinie en des

1. Voir Falcon, « Aristotelianism in the First Century BC : Xenarchus of Seleucia », p. 90, qui cite H. B. Gottschalk, « Continuity and change in Aristotelianism », dans R. Sorabji (ed.), *Aristotle and After*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Suppl. vol. 68, 1997, p. 109-115, p. 109, au sujet de l'exégèse péripatéticienne : « conservatism in a context of development » et « resistance to change in a context of change ».

2. Voir en ce sens J. Annas, « The Hellenistic version of Aristotle's Ethics », p. 81-82 et *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993, p. 281.

termes aristotéliciens. L'étude de ce fragment a montré comment Boéthos tire parti des concepts de l'adversaire (la distinction entre passion et pré-passion, l'importance donnée à la grandeur de la passion, le « premier approprié », l'*oikeiôsis*) pour relire de près les textes aristotéliciens, opérer une critique des concepts stoïciens, perfectionner ou rénover ceux hérités de la tradition péripatéticienne. De son côté, le fr. 51 montre la cohérence entre l'ontologie de Boéthos, qui le conduit à instruire une critique du quatrième genre des stoïciens, et sa nouvelle définition du « premier approprié » ; il ne constitue donc pas seulement une critique de la définition stoïcienne du « premier approprié ». Ces deux fragments éthiques témoignent bien d'une volonté de montrer la supériorité des moyens théoriques péripatéticiens pour élaborer positivement une doctrine de l'*oikeiôsis* et du « premier approprié » sur la base d'une autre éthique et d'une autre ontologie que celles des stoïciens[1].

David Lefebvre

1. Je remercie Thomas Bénatouil, Mauro Bonazzi et Andrea Falcon pour leurs observations sur une ancienne version de ce texte ; j'exprime toute ma reconnaissance aux éditeurs du volume, Riccardo Chiaradonna et Marwan Rashed, pour leur patience et leur aide inestimable dans l'achèvement de cette étude.

CHAPITRE X
SIDON À L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE

Sidon, ancienne cité-État de la Phénicie méridionale, fait partie des cités du royaume séleucide qui avaient réussi à regagner leur indépendance à l'occasion des luttes de succession qui ont marqué la fin de la dynastie, et que Pompée a intégrées à la province de Syrie lors de sa création en 64 av. J.-C.

Vers 20 av. J.-C., son territoire connaît un agrandissement qui le porte à son extension maximale pour la période antique. En effet, les Ituréens, dont la principauté avait pour capitale Chalcis et englobait Byblos et Bérytos, l'actuelle Beyrouth, se livraient au brigandage et mettaient en péril la stabilité de la région. Auguste décide donc de mettre fin à leurs agissements par une expédition militaire et en distribuant de larges portions de leur territoire d'une part à Hérode, roi de Judée client fidèle, d'autre part à Sidon, Tyr et Damas. Parallèlement, son gendre, Agrippa, procède à la fondation d'une colonie romaine à Bérytos avec déduction de vétérans.

Sidon se voit donc dotée d'un vaste territoire et connaît une période de prospérité qui se traduit par une croissance démographique assez nette, le développement d'une culture intensive du blé et de l'olivier, avec la mise en valeur de l'arrière-pays, et des échanges fructueux avec la Haute-Galilée et la Judée[1]. L'augmentation de son territoire, devenu frontalier de celui de Damas[2], lui offre également le contrôle d'une grande partie d'un des principaux axes de pénétration vers l'intérieur des terres et la plaine de la Béqaᶜ[3]. La cité est ainsi à même de

1. La mise en valeur du territoire et sa prospérité se traduisent par exemple à travers le développement du village de Chhîm, dans l'arrière-pays de Sidon, dont les fouilles menées par l'équipe de T. Waliszewski ont régulièrement été publiées dans les livraisons de *Polish Archaeology in the Mediterranean (PAM)* : *PAM* VIII, 1997, p. 147-156, *PAM* IX, 1998, p. 139-152, *PAM* X, 1999, p. 177-185, *PAM* XI, 2000, p. 237-245 et *PAM* XII, 2001, p. 297-306.

2. Cf. Flavius Josèphe, *Ant. Jud.* XVIII, 153-154.

3. Sur cet accroissement territorial, attesté par la présence d'inscriptions datées de l'ère de Sidon, voir entre autres A. H. M. Jones, « The Urbanization of the Iturean Principality », *Journal of Roman Studies* 21, 1931, p. 265-275, p. 266 et *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 2ᵉ édition, Oxford, 1971, p. 270, ainsi que M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique, IVᵉ siècle av. J.-C. — IIIᵉ siècle ap. J.-C.*, Paris, 2001 p. 450.

remplir sa mission : pacifier, urbaniser et développer le territoire qui lui a été confié afin de permettre que la *Pax Romana* y soit une réalité.

Le Haut-Empire est donc une période de stabilité et de prospérité économique pour Sidon. Parallèlement, il est aussi le moment du plein achèvement de sa transformation en véritable *polis* et, parallèlement, de son intégration à la culture grecque, intégration placée sous le signe du mélange, de l'adaptation, de la réinterprétation.

En effet, les cités-États de Phénicie s'inscrivent, comme les cités grecques, dans un territoire clairement délimité, aux frontières reconnues par leurs voisins ; elles disposent d'un corps civique défini et d'un ensemble de magistrats ; elles battent monnaie. Ces caractéristiques peuvent expliquer qu'elles soient considérées par les Grecs comme des cités et qu'Alexandre, au moment de sa conquête, ne les ait pas refondées. Pour autant, Sidon n'est en réalité pas encore une cité grecque à ce moment, notamment parce que rien ne permet d'attester l'existence d'une assemblée avant l'époque romaine[1], mais aussi parce que l'insertion des élites sidoniennes dans les modes de vie et de pensée grecs n'est pas achevée avant la conquête romaine. En 47 avant J.C, une lettre de César à Sidon atteste l'existence, désormais, de l'assemblée, du corps civique et des magistrats caractéristiques des cités de l'empire[2].

L'intégration de Sidon au monde grec est ainsi à la fois acquise depuis très longtemps par les Grecs, si on considère les représentations qu'ils ont de la ville, et relativement récente si on étudie de près ses structures institutionnelles et les manifestations culturelles de ses élites. Les légendes classiques comme celle d'Europe ou de Cadmos intègrent Sidon dans l'histoire des cités grecques : on se rappelle qu'Europe était la fille d'Agénor, roi de Sidon (ou de Tyr suivant les versions du mythe) originaire d'Argos. Après l'enlèvement d'Europe, Agénor charge son fils Cadmos de partir à sa recherche et, dans sa quête, ce dernier fonde Thèbes en Béotie. Sidon prend donc rang entre ces deux grandes cités grecques, comme fille d'Argos et mère de Thèbes[3]. Dans le même temps, ses magistrats portent encore des titres et des noms phéniciens qui ne sont abandonnés que peu à peu. Essayer de replacer

1. Sur ce point, *cf.* C. Apicella et F. Briquel-Chatonnet, « La transition institutionnelle dans les cités phéniciennes, des Achéménides à Rome », *Topoi* suppl. 13, 2015, p. 9-29.

2. En 47 av. J.-C., César écrit au peuple de Sidon pour faire reconnaître la dignité et les honneurs qu'il a conférés à Hyrcan, chef des Juifs, en récompense de l'aide qu'il lui a fournie pendant la guerre d'Alexandrie. La lettre est adressée aux magistrats, au conseil et au *démos* de Sidon : Josèphe, *Ant. Jud.*, XIV, 190.

3. Les liens avec Thèbes sont d'ailleurs régulièrement réaffirmés, en particulier dans une inscription agonistique des environs de 200 av. J.-C. (E. Renan, *Mission en Phénicie*, Paris, 1864, p. 372 = Waddington n° 1866a) et Philoclès, roi de Sidon au début du IIIe siècle av. J.-C., participe par exemple à la souscription pour la reconstruction de la cité, détruite par Alexandre : *IG* VII, 2419 = *SIG* 3, 337.

Boéthos dans son contexte, c'est donc d'abord essayer de comprendre les relations entre Sidon et l'hellénisme.

§ 1. Sidon et l'hellénisme

Les premiers signes d'hellénisme à Sidon remontent à une très haute époque et sont visibles dans le sanctuaire du dieu poliade Eshmun, sanctuaire situé au nord de la cité[1].

À l'origine, ce sanctuaire se présentait vraisemblablement sous la forme d'un bois sacré, un *alsos*, autour d'une source qui jaillissait d'une anfractuosité du rocher. Une première monumentalisation du lieu, au VIe siècle av. J.-C., a consisté à enfermer la source à l'intérieur d'un immense podium de magnificence semblable à ceux de Pasargades, Suse ou Persépolis ; le sanctuaire devient parallèlement sanctuaire royal et la dynastie du roi Eshmunazor y inscrit son pouvoir.

Sur ce podium de magnificence, les vestiges retrouvés permettent de reconstituer un premier temple à Eshmun construit dans un style « oriental » avec entre autres un toit orné de créneaux, des gargouilles en forme de lion, ou encore une gorge égyptienne qui courait tout le long du bâtiment. Au IVe siècle av. J.-C., un second temple vient flanquer le premier : en marbre, il se présentait extérieurement comme un temple grec inspiré de l'Erechthéion mais comportait une cella « orientale » avec notamment des colonnes à protomés de taureaux.

Parallèlement, les nécropoles royales renfermaient de magnifiques sarcophages sculptés dont le décor, exécuté sur place, réinterprète les motifs traditionnels de l'art grec[2]. Enfin, l'épigraphie a conservé le texte d'un décret honorifique voté par Athènes en l'honneur du roi Straton le Philhellène dans les années 360 av. J.-C.[3]

La pénétration de la culture grecque en Phénicie est donc ancienne mais elle reste liée à la monarchie sidonienne, qui l'utilise à partir du IVe siècle comme signe de distinction dans le cadre bien particulier des relations entre les cités grecques et l'Empire perse. Elle reste donc assez marginale et ne concerne pas l'ensemble de la cité.

Après la disparition de la royauté, vers 280 av. J.-C., les choses changent : une nouvelle élite dirigeante émerge, une élite civique qui

---

1. L'ouvrage de référence sur le sanctuaire d'Eshmun est celui de Rolf Stucky, qui a repris pour les publier les fouilles de Maurice Dunant commencées dans les années 1960 et interrompues par la guerre du Liban : R. Stucky, *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon. Architektur und Inschriften* [= *Antike Kunst*, *Beiheft* 19], Bâle 2005.

2. Les plus connus de ces sarcophages sont sans doute le sarcophage dit des Pleureuses et celui d'Alexandre, tous deux au Musée archéologique d'Istanbul.

3. *IG* II^2, 141.

se donne peu à peu pour grecque, non seulement par le biais des transformations institutionnelles qu'on a évoquées mais aussi dans une revendication culturelle assumée.

Une des étapes les plus importantes de ce processus consiste en l'introduction, dès la seconde moitié du IIIe siècle av. J.-C., de concours à la grecque, ainsi que l'atteste une inscription retrouvée à Sidon :

> « Alors qu'Apollophanès, fils d'Abduzmounos, était agonothète, Diotimos, fils d'Abdoubastios, a remporté l'épreuve de la lutte en l'honneur d'Apollon Delphique. »[1]

Le premier enseignement que nous apporte cette inscription est donc l'introduction à Sidon du dieu Apollon avec cette précision topique (Apollon Delphique) qui empêche qu'on puisse voir en lui un avatar ou une interprétation d'une divinité locale. Les représentations figurées le montrent d'ailleurs, dans le sanctuaire du dieu poliade, Eshmun, avec ses attributs de citharède, en train de charmer l'assemblée des dieux[2].

Le deuxième enseignement est l'apparition du phénomène politique et culturel du gymnase, corollaire de la mise en place des concours. Or le gymnase, à l'époque hellénistique, joue en quelque sorte le rôle de conservatoire de la culture grecque : c'est là qu'on perpétue la connaissance et le partage d'une culture commune, là surtout qu'on forme les futurs citoyens dans le cadre de l'éphébie et qu'on construit l'appartenance à l'élite[3]. Par exemple, c'est autour du gymnase que se retrouvent les clérouques dispersés dans les nomes ruraux d'Égypte, là qu'ils peuvent se vivre encore comme citoyens grecs alors même qu'ils ne vivent plus en cité ; à Jérusalem, lors de la tentative du Grand Prêtre Jason pour créer une cité grecque parallèle à la ville sainte et permettre aux élites qui le souhaitaient de participer au pouvoir grec, c'est ainsi la création d'un gymnase, en 175 av. J.-C., qui met le feu aux poudres et provoque la première grande révolte juive.

Par l'introduction des concours et du gymnase, les élites sidoniennes se revendiquent donc comme grecques ; elles sont aussi reconnues comme telles, ainsi que le confirme leur participation aux grands concours du monde grec. Outre Diotimos, dont le cas a été évoqué ci-dessus, un certain Sillis de Sidon remporte le pugilat des jeunes gens

---

1. Waddington 1866c, texte revu et corrigé par J. et L. Robert, *Bulletin épigraphique*, 1977, 537, qui le datent de la seconde moitié du IIIe siècle av. J.-C. sur des critères paléographiques. Voir également de L. Robert : « Deux inscriptions agonistiques de Rhodes », dans *Opera Minora Selecta* VII, 1990, p. 696-706, p. 703-704.

2. Voir surtout les représentations d'un monument très particulier appelé faute de mieux « Tribune d'Eshmun » : R. A. Stucky, *Tribune d'Echmoun. Ein griechischer Reliefzyklus des 4. Jahrhunderts v. Chr. in Sidon*, Bâle, 1984.

3. On peut penser à la catégorie bien particulière des « gens du gymnase » dans les métropoles de l'Égypte hellénistique et romaine.

à Délos dès 270 av. J.-C.[1]. À Athènes, vers 180 av. J.-C., Dionysios, fils de Sôsos, est vainqueur à la course lors des Panathénées[2] et une génération plus tard, vers 140, Poseidônios, fils de Polémarque, remporte l'épreuve de pugilat des hommes lors des concours de Thésée[3].

À Sidon même, les concours en l'honneur d'Apollon sont peut-être suivis, à la fin de l'époque hellénistique, par des concours en l'honneur d'Asklépios[4] puis, à l'époque romaine, par un grand *agôn périporphyros*[5].

Par ailleurs, à Délos, trois jeunes éphèbes, entre 138 et 98 av. J.-C., font une dédicace aux dieux du gymnase, Héraclès et Hermès :

> « Sous l'archontat de Lénaios, Ariston, fils d'Ariston, de Marathos, étant gymnasiarque, les éphèbes Dionysios, fils de Dionysios, de Sidon, Agathoclès, fils de Lysias, de Damas, et Théodotos, fils d'Evhéméros, de Tyr, à Hermès, à Héraclès. Leur pédotribe était Polémaios, fils de Polémaios, d'Athènes. »[6]

Il y a donc là un fait culturel capital, une volonté consciente de s'inscrire dans un modèle grec qui s'étend peu à peu à tous les aspects de la vie de l'élite. On notera que le nom du père de l'agonothète et de celui de l'athlète sont des noms phéniciens : si la magistrature d'agonothète, attestée dans cette inscription, laisse entrevoir l'introduction de véritables charges grecques dans l'organisation politique de Sidon, cette introduction est sans doute une nouveauté de l'époque hellénistique, parallèle à l'émergence de nouvelles élites dont l'ascension peut être liée à l'insertion de la ville dans les circuits commerciaux du monde hellénistique.

---

1. *IG* XI², 203 A, ll. 68-69. Pour M.-F. Baslez, « Le rôle et la place des Phéniciens dans la vie économique des ports de l'Égée », dans E. Lipiński (ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C.* [= *Studia Phoenicia* 5], Louvain 1987, p. 267-285, p. 281 et n. 93, il s'agit du même Sillis que celui mentionné dans une autre liste de vainqueurs (*IG* XI⁴, 1203e) car à une date aussi haute les étrangers étaient suffisamment peu nombreux à Délos pour qu'on puisse écarter le risque d'homonymie.

2. *IG* II², 2314, I, ll. 20-21.

3. *IG* II², 960 B, l. 10.

4. Un certain Sôsas fils de Zénon offre une dédicace à Asklépios pour la victoire qu'il a remportée en 44-43 av. J.-C. mais rien ne permet d'affirmer avec certitude que les concours en l'honneur du dieu avaient eu lieu à Sidon même : B. Soyez, « Le bétyle dans le culte de l'Astarté phénicienne », *Mélanges de l'Université de Beyrouth*, 47, 1972, p. 149-169, p. 167-168 = *SEG* XXVI, 1646.

5. Le concours *périporphyros* de Sidon est mentionné dans une inscription de Laodicée de Syrie, *IGR* III, 1012, l. 18, pour des victoires qui se situent avant 221 ap. J.-C. : L. Robert, « Notes de numismatique et d'épigraphie grecques », *Opera Minora Selecta* II, p. 1026-1033, p. 1032-1033. On ignore à quelle divinité il était dédié.

6. M. Doublet, « Bas-relief et inscriptions de Délos », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1892, p. 159 n° 17 ; traduction de M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique, IVe siècle av. J.-C. — IIIe siècle ap. J.-C.*, Paris, 2001, p. 263. La date de l'archontat de Lénaios n'est pas fixée avec certitude et varie entre 138, 107 ou 98 av. J.-C.

Peu à peu, tous les aspects de la vie de ces élites sont concernés : les tombeaux s'ornent de peintures très proches de celles qu'on peut connaître à Alexandrie à la même époque et qui reprennent les motifs de l'art funéraire grec, les maisons deviennent de magnifiques bâtiments s'il faut en croire ce que dit Flavius Josèphe : Cestius, durant la grande révolte juive de 66, incendia Zabulon « bien qu'il admirât la ville pour sa beauté, puisqu'elle avait des demeures bâties dans le style de celles de Tyr, de Sidon et de Béryte »[1].

Cet ancrage dans le monde grec, on le répète, est progressif, contrairement à ce qu'on a longtemps cru : en atteste la persistance, jusqu'au IIe siècle av. J.-C., de titres phéniciens dont on ne sait pas exactement à quelle fonction ils correspondaient et dans lesquels on a voulu voir la traduction d'institutions phéniciennes. La recherche récente tend à remettre cette hypothèse en cause et incite à la prudence : il semble que ces titres correspondent à des charges grecques mais exprimées encore, jusque tard dans l'époque hellénistique, sous une forme phénicienne qui traduit bien le caractère progressif de la transformation de la cité.

Les titres en question sont celui de *rab*, attesté par une inscription datée sur des critères paléographiques de la première moitié du IIe siècle av. J.-C.[2], et celui de *shophet* attribué à un certain Diotimos dans la partie phénicienne de la dédicace que lui offre Sidon après sa victoire à la course des chars lors des concours de Némée. Ce titre est traduit, dans la partie grecque de l'inscription, par le terme grec δικαστής[3].

Contrairement à Carthage, où il désigne un magistrat supérieur, le titre de *rab* n'apparaît en Phénicie qu'à deux reprises, à Sidon, on l'a dit, et à Umm al-ʿAmed[4], uniquement à l'époque hellénistique et sans qu'on sache exactement quelle fonction il recouvre. Dans l'inscription de Sidon, il pourrait renvoyer à un commandement militaire, mais si le titre est phénicien, la fonction, elle, ne le serait pas puisque le personnage qui le porte aurait pu exercer un commandement subalterne dans le cadre de la Confédération des Nésiotes[5].

---

1. *Guerre des Juifs*, II, 504. Traduction de A. Pelletier dans la Collection des Universités de France, Paris 1980.

2. J. Teixidor, *Bulletin d'Epigraphie Sémitique : 1964-1980* [= *Bibliothèque Archéologique et Historique* 127], Paris 1986, nº 121.

3. E. Bickerman, « Sur une inscription grecque de Sidon », dans *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud* I [= *Bibliothèque Archéologique et Historique* 30], Paris, 1939, p. 91-99. L'inscription célèbre par ailleurs Sidon comme la mère de Thèbes et la fille d'Argos.

4. *Répertoire d'Épigraphie Sémitique*, 250.

5. C. Apicella et F. Briquel-Chatonnet, « La transition institutionnelle dans les cités phéniciennes, des Achéménides à Rome », *Topoi* suppl. 13, 2015, p. 18-20.

Quant au titre de *shophet*, traduit par le grec δικαστής (juge) dans la partie grecque de l'inscription de Diotimos, il correspond très certainement au rôle joué par ce dernier pour arbitrer les conflits civiques d'une cité qui avait fait appel à un arbitrage international, pratique très répandue à l'époque hellénistique[1]. C'est notamment à l'occasion des concours qu'étaient remerciés ces médiateurs, ce qui explique le lien entre la mention de la charge de juge de Diotimos et sa victoire aux concours néméens[2].

Il y a donc là une modalité très originale d'intégration au monde grec, entre adhésion aux modes de fonctionnement civiques et revendication d'une identité phénicienne par une partie des élites qui s'inscrit pourtant, parallèlement, dans la cité grecque. Ce caractère composite se retrouve dans le domaine religieux : sans perdre leur caractère indigène, les grandes divinités de la cité adoptent des caractères de leurs équivalents grecs, donnant naissance à des personnalités complexes. Eshmun, le dieu poliade, qui est à l'origine un jeune dieu de la végétation qui meurt et renaît chaque année, associé à Astarté, déesse astrale et déesse de la fécondité, est ainsi assimilé à la fois à Dionysos, parce qu'il évoque une promesse de protection et de vie éternelle dans l'au-delà, et à Asklépios dont il partage les pouvoirs guérisseurs. À ce titre il est, conformément aux mythes grecs, le fils d'Apollon et le père d'Hygia et de Panakéia, tous trois également honorés dans le sanctuaire. Ces différents cultes, même lorsque les divinités auxquelles ils s'adressent semblent purement grecques, comportent cependant des modalités qui ne sont pas — ou pas uniquement — grecques. Les monnaies attestent en effet des processions au cours desquelles un bétyle d'Astarté était porté sur un char[3]. Le culte comportait sans doute également des danses comme celle figurée sur le relief inférieur de la Tribune d'Eshmun, monument dont on ne connaît pas la fonction mais dans lequel Rolf Stucky, qui en est sans doute le meilleur connaisseur, propose de voir une sorte de *naïskos* qui marquerait le terme d'un chemin processionnel[4].

Le culte est par ailleurs desservi par un clergé hiérarchisé dont les membres portent des grades correspondant à leur fonction : une

1. Pour une mise au point sur les pratiques d'arbitrage entre cités à l'époque hellénistique, voir en particulier J. Bousquet et Ph. Gauthier, « Un juge de Xanthos à Angeira de Pisidie », *Revue des Études Grecques* 106, 1993, p. 12-23.

2. C. Apicella et F. Briquel-Chatonnet, « La transition institutionnelle dans les cités phéniciennes, des Achéménides à Rome », *Topoi* suppl. 13, 2015, p. 23-24.

3. Voir les planches VIII à X de l'article de S. Ronzevalle, « Le prétendu "char d'Astarté" et son "bétyle" dans la numismatique de Sidon », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 16, 1932, p. 51-63. Également E. Babelon, *Catalogue des monnaies grecques de la bibliothèque nationale. Les Perses achéménides*, Paris, 1893, par exemple p. 255-256, n^{os} 1753-1755, et p. 256, n^{o} 1760.

4. R. A. Stucky, *Tribune d'Echmoun. Ein griechischer Reliefzyklus des 4. Jahrhunderts v. Chr. in Sidon*, Bâle, 1984, p. 50.

inscription atteste ainsi l'existence d'un *pemptostatès* de Zeus, ce qu'on pourrait traduire par « prêtre du cinquième rang », tandis qu'une autre mentionne un *hebdomostatès*, ce qu'on pourrait traduire par « prêtre du septième rang »[1].

Ces transferts culturels ne sont pas un trait propre à Sidon mais se rencontrent de manière générale dans l'ensemble des régions soumises aux Grecs après la conquête d'Alexandre ; ce qui est plus remarquable, en revanche, c'est la vitalité dont ils témoignent dans tous les domaines, qu'il s'agisse de la vie civique, religieuse, artistique, ou intellectuelle. Dans ce dernier domaine, l'époque hellénistique est ainsi un moment de foisonnement, de rencontre, d'expérimentation autour de trois grands centres qui sont Gadara, Ascalon et la Phénicie.

Dès le IIIe siècle av. J.-C. nous sont ainsi connus Zénon de Sidon, philosophe stoïcien, Ménippe de Gadara, philosophe cynique, Basilidès de Tyr, philosophe épicurien, Denys de Sidon et Philoxène de Sidon, tous deux commentateurs de l'œuvre d'Homère. Au siècle suivant, on peut citer le philosophe stoïcien Boéthos de Sidon, les poètes Antipater de Sidon et Méléagre de Gadara et le philosophe épicurien Basilidès de Tyr. Enfin le Ier siècle voit s'épanouir l'activité d'Apollonios de Tyr, d'Antipater de Tyr, d'Antiochos le Cygne, philosophe platonicien d'Ascalon, et surtout de Zénon de Sidon, mathématicien et philosophe épicurien dont Cicéron et son frère Atticus ont suivi les cours à Athènes dans les années 79/78 av. J.-C., et de son disciple Philodème de Gadara.

Le nord de la Syrie antique, en revanche, est très peu représenté et ce décalage peut sans doute s'expliquer par le fait que toute la côte levantine, pendant le premier siècle de l'époque hellénistique, faisait partie du royaume lagide.

Cette époque correspond à l'apogée de la dynastie lagide, quand se manifeste notamment la volonté des deux premiers souverains de faire de leur capitale une nouvelle Athènes grâce à une vaste politique culturelle de prestige qui a donné naissance, par exemple, aux institutions que sont le Musée et sa fameuse Bibliothèque. Or les liens de la Phénicie avec l'Égypte, déjà anciens, se renforcent à cette époque pour deux raisons essentielles.

La première est que l'Égypte voulait se doter d'une flotte capable d'assurer sa suprématie maritime : les chantiers navals comme les équipages compétents se trouvant à Byblos, à Sidon, à Tyr, ces villes deviennent des points stratégiques de tout premier rang. Le dernier roi

1. J.P. Rey-Coquais, « Inscriptions grecques inédites découvertes par Roger Saidah », dans *Archéologie au Levant. Recueil R. Saidah*, 1982, p. 395-408, p. 395-397.

de Sidon, Philoclès, a ainsi joué un rôle très important dans le contrôle de la Confédération des Nésiotes[1].

La seconde est que la Phénicie appartenait, comme Chypre, Athènes pendant un temps, ou encore Délos, à la zone monétaire fermée mise en place par l'Égypte et que, dans ce contexte, les échanges traditionnels entre la Phénicie et l'Égée ainsi qu'entre la Phénicie et Rhodes se sont intensifiés. Parallèlement, comme l'a montré Marie-Françoise Baslez[2], le commerce phénicien s'est restructuré, avec l'apparition de grandes sociétés familiales d'import-export qui avaient des comptoirs dans les grands ports, notamment Rhodes[3]. À Délos, au début du IIIe siècle av. J.-C., un certain Jason d'Arados est connu comme bailleur de fonds et son fils ou un de ses parents, Straton, possède des navires de commerce, complémentarité qu'on peut rapprocher des liens qui existaient à Athènes, au IVe siècle, entre des banques et des sociétés de transport[4]. Ce Straton a épousé la fille d'un certain Sillis de Sidon, personnage suffisamment riche et bien intégré à la population de Délos pour avoir participé aux concours en 269[5]. Il est possible que Sillis ait été lui-même un marchand ou un armateur dont les compétences étaient complémentaires de celles de son gendre et du père de celui-ci, leur entreprise couvrant ainsi tous les aspects du commerce maritime.

Il y a donc une société cosmopolite, liée par les affaires, qui se constitue à l'époque de la domination lagide. Or, en Égypte tout au moins, l'organisation politique et administrative du royaume a lié de manière indissociable l'appartenance au groupe linguistique et culturel des Grecs et l'appartenance à l'élite économique et politique qui confisque à son profit tous les postes importants. Quiconque veut s'élever socialement et profiter des retombées de la prospérité lagide doit donc se revendiquer comme grec et présenter son brevet d'hellénisme,

---

1. Sur la carrière de Philoclès, voir entre autres H. Hauben, « Philocles, King of the Sidonians and General of the Ptolemies », dans E. Lipiński (ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C.* [= *Studia Phoenicia* 5], Louvain, 1987, p. 413-427.

2. M.-F. Baslez, « Le rôle et la place des Phéniciens dans la vie économique des ports de l'Égée », dans Lipiński (ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C.*

3. Cf. Abdemoun de Sidon et son frère, Zénon, qui s'occupe des entrepôts de Rhodes : X. Durand, *Des Grecs en Palestine au IIIe siècle avant Jésus-Christ. Le dossier syrien des archives de Zénon de Caunos (261-252)*, Paris, 1997, n° 41.

4. Cf. R. Bogaert, *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Leiden, 1968, p. 77, cité par Baslez, « Le rôle et la place des Phéniciens », p. 276, n. 57, qui rappelle également qu'à une époque ultérieure le banquier italien Gerillanus est le fils d'un nauclère (*I. Délos* 1751). Sur les Phéniciens et le commerce de l'argent dans le monde grec, voir Baslez, « Le rôle et la place des Phéniciens », p. 279-282.

5. *IG* XI 4, 1203e et *IG* XI 2, 203 A, ll. 68-69.

ce qui peut expliquer l'essor des élites hellénisées dans les zones soumises à l'influence des Lagides.

Un personnage comme Boéthos est donc à l'aboutissement du long processus qui a entraîné la transformation de sa cité en cité grecque ou du moins en cité dont les élites économiques et sociales, celles qui tiennent les magistratures, se revendiquent de culture grecque. Pourtant, aussi bien Boéthos que les autres philosophes, rhéteurs, lettrés évoqués plus haut comme ceux qui nous sont connus pour l'époque romaine[1] ont dû quitter leur patrie pour se faire reconnaître et exercer leurs talents, ce qui laisse penser que, contrairement à un Apulée en Afrique, ils ne disposaient pas sur place d'un public suffisant. C'est là tout le paradoxe de l'époque de Boéthos : c'est au moment où l'acculturation des élites phéniciennes semble achevée qu'elle manifeste le plus clairement ses limites.

§ 2. Le paradoxe de l'époque romaine

Au moment de la conquête romaine, Sidon est donc une ville dont les élites sont largement imprégnées de culture grecque et ce qui le montre de la manière la plus éclatante, c'est la façon dont la cité cherche à tenir son rang dans l'empire, alors même qu'elle voit sa grande rivale, Tyr, mais aussi la petite cité de Béryte lui ravir sa place. Sidon, notamment dans ses monnaies, se donne alors pour la plus ancienne des cités de Phénicie mais aussi pour celle qui est à l'origine de la culture grecque et qui est plus grecque que les autres. Dans cette émulation et cette course aux honneurs, c'est tout l'esprit de l'*agôn* grec qui se manifeste, prouvant effectivement l'assimilation par les élites de la cité de ce qui fait le moteur de la vie politique grecque.

Déjà au IIe siècle av. J.-C., Diotimos célébrait sa victoire aux concours néméens en rappelant que Sidon, selon le mythe d'Europe, était la métropole de Thèbes. Ce mythe était communément admis par les Grecs ; pour Diotimos mais aussi pour les notables sidoniens qui lui avaient voté l'honneur d'une statue et cautionnaient ainsi le poème qui en ornait la base, le rappeler revenait à inscrire Sidon dans la lignée des cités grecques. C'était aussi l'inscrire dans l'histoire mouvementée des amours des dieux chères aux Grecs puisque Agénor était d'ascendance divine. Sa mère, Libye, était la fille d'Épaphos, fruit des amours de Zeus et d'Io, et son père n'était autre que Poséidon lui-même, généalogie dont les citoyens de Sidon avaient toutes les raisons d'être fiers.

1. Le plus connu d'entre eux est peut-être Dorothéos de Sidon, astrologue de la seconde moitié du Ier siècle ap. J.-C. dont l'œuvre se retrouve chez Firmicus Maternus comme dans les écrits des astrologues arabes.

Rappeler l'histoire de Cadmos, c'était aussi suggérer discrètement tout ce que la Grèce devait au Levant puisqu'il passait pour lui avoir donné l'alphabet[1] mais aussi le travail des mines et la métallurgie.

À l'époque romaine, on voit se multiplier les références à ces épisodes mythiques : au début du roman d'Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon*, le héros arrive à Sidon et va offrir un sacrifice d'action de grâces à Astarté pour la remercier de lui avoir accordé une heureuse traversée. Il visite ensuite la cité et s'attarde à contempler les offrandes faites aux dieux. Parmi elles figure un tableau représentant l'enlèvement d'Europe, auquel il consacre une description très minutieuse[2]. Europe est représentée en amazone sur le taureau, retenant de ses mains son voile gonflé par le vent, dans la même pose que sur certaines monnaies de la ville. Ce type iconographique apparaît dès l'époque hellénistique sur des monnaies autonomes[3], se retrouve sur ces mêmes monnaies au début de la domination romaine[4] et figure ensuite sur le monnayage impérial[5].

Or, comme l'a montré Françoise Briquel-Chatonnet[6], cette glorification de la cité, de son histoire, de ses origines et donc, dans une certaine mesure, de son identité phénicienne est paradoxalement une réponse grecque de défense de la culture phénicienne au moment où celle-ci est particulièrement menacée et où le phénicien cesse d'être une langue vivante au profit de l'araméen. Les légendes en phénicien

1. Le mythe ne vient ici qu'illustrer la réalité puisque l'alphabet phénicien est, de fait, « à l'origine de tous les alphabets actuellement en usage dans le monde » : P. Bordreuil et F. Briquel-Chatonnet, « Origine et développement de l'alphabet phénicien », dans *Liban, l'autre rive*, Paris, 1998, p. 122-125.

2. *Le roman de Leucippé et Clitophon*, I, 2-13.

3. E. Babelon, *Catalogue des monnaies grecques de la bibliothèque nationale. Les Perses achéménides*, Paris, 1893, p. 237, n^{os} 1626-1628, pl. XXX, fig. 22 ; p. 238-239, n^{o} 1636, datée de l'an 14 de Sidon soit 97-96 av. J.-C. ; p. 242, n^{o} 1660, pl. XXXI, fig. 10, datée de l'an 40 de Sidon, soit 71-70 av. J.-C.

4. Babelon p. 244, n^{o} 1670, datée de l'an 55 de Sidon soit 56-55 av. J.-C. ; p. 246, n^{o} 1682, datée de l'an 73 de Sidon soit 38-37 av. J.-C. ; p. 246, n^{o} 1686, pl. XXXI, fig. 14, datée de l'an 76 de Sidon soit 35-34 av. J.-C.

5. Babelon p. 247, n^{o} 1694, pl. XXXI, fig. 15, p. 248, n^{o} 1695, n^{o} 1696, pl. XXXI, fig. 16, et n^{o} 1697 ; p. 249, n^{os} 1705-1708 (règne d'Auguste) ; p. 250, n^{o} 1711 et n^{o} 1712 (règne de Tibère) ; p. 250, n^{o} 1714 (règne de Caligula) ; p. 251, n^{o} 1722 et p. 252, n^{os} 1728-1729, pl. XXXII, fig. 4 (règne de Néron) ; p. 257, n^{o} 1764 (règne d'Hadrien) ; p. 257, n^{o} 1769, pl. XXXII, fig. 12 (règne de Caracalla) ; pour le monnayage colonial, on peut citer par exemple p. 263, n^{o} 1809.

6. F. Briquel-Chatonnet, « Les derniers témoignages sur la langue phénicienne en Orient », *Rivista di Studi Fenici* 19, 1991, p. 3-21.

disparaissent ainsi des monnaies en 68-69 ap. J.-C. à Sidon[1], plus tard à Tyr et à Arados, et la dernière inscription en phénicien qui nous soit connue, la dédicace d'un gymnase à Arados, n'est qu'une tentative maladroite pour retranscrire en phénicien une inscription rédigée à l'origine en grec. F. Briquel-Chatonnet propose ainsi d'y voir « le signe d'une sorte de réaction nationaliste, d'affirmation de la culture propre de la région, réaction due justement au fait que la langue phénicienne semblait menacée » [2].

On est là au cœur du paradoxe de l'époque de Boéthos : les élites de la cité sont vraiment devenues des élites grecques et leur réaction à la disparition de la culture phénicienne le montre, mais le fait que ce soit l'araméen et non le grec qui ait relégué le phénicien au rang de langue morte prouve que le grec ne s'est jamais vraiment imposé en dehors des cercles du pouvoir et du grand commerce international, pour lesquels sa connaissance était indispensable.

L'avancée de l'araméen s'explique aussi par les changements que connaît la cité sur le plan économique : la période romaine marque un repli certain de Sidon sur une économie régionale et essentiellement rurale. Ce qui alimente les échanges et permet une prospérité indéniable, ce sont les marchés locaux ou régionaux avec une économie essentiellement basée sur la production de l'huile et du blé. Le partenaire privilégié n'est plus le monde grec mais la Haute Galilée, il ne s'agit plus de navigation au long cours et les échanges avec l'Occident, depuis la ruine de Délos, marquent le pas, d'autant que Sidon ne peut s'appuyer sur des comptoirs contrairement à sa rivale, Tyr.

Les élites hellénisées de Sidon, celles auxquelles appartient Boéthos, sont donc doublement étrangères, doublement isolées. Elles sont isolées dans leur patrie où elles ne représentent qu'elles-mêmes et où les progrès de l'araméen indiquent, en fait, le fossé qui s'est creusé entre ces élites devenues, au fil des siècles, profondément attachées à une culture complexe qui est en grande partie celle de la Grèce, et le reste de la population que le phénomène n'a sans doute touché que superficiellement. Elles sont isolées aussi dans le monde gréco-romain où, à l'exception de cercles restreints, l'image des savants orientaux qui prévaut reste une image caricaturale très proche, finalement, de la vision qu'offrait Homère du marchand phénicien, fourbe, bonimenteur, voleur[3].

---

1. G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Phoenicia*, Londres, 1910, p. 48, n^os^ 374-377, pl. VI, 6, en 66-67 ap. J.-C., et Babelon, *Catalogue des monnaies grecques*, p. 252, n^o^ 1724, hémi-chalque daté de l'an 169 de Sidon, soit 68-69 ap. J.-C.

2. Briquel-Chatonnet, « Les derniers témoignages sur la langue phénicienne en Orient », p. 8-10.

3. Eumée raconte ainsi à Ulysse comment il a été vendu comme esclave après avoir été, dans son enfance, enlevé par une esclave sidonienne de son père qui voulait s'enfuir avec « des gens de Phénicie, de ces marins rapaces qui, dans leurs noirs vaisseaux, ont

Dans son *discours aux Rhodiens* prononcé sous le règne de Titus et donc à peu près contemporain du *Roman de Leucippé et Clitophon*, Dion Chrysostome se plaint de ce que les valeurs traditionnelles ne soient plus respectées nulle part et, pour illustrer son propos, rapporte qu'il a entendu à Athènes un citoyen déplorer qu'on ait accordé le titre d'olympien non à un Athénien de souche mais à un Phénicien. Pire encore, ce Phénicien n'était même pas originaire de Tyr ou de Sidon, ce qui aurait rendu la chose un peu moins honteuse, mais d'un bourg ou de l'intérieur des terres[1]. Et le citoyen de préciser qu'en outre ce rastaquouère avait les bras épilés et portait des bandelettes, caricature traditionnelle chez les Grecs de l'Oriental efféminé. On voit ainsi que si les Sidoniens et les Tyriens sont un peu mieux considérés que les autres, les Phéniciens dans leur ensemble restent toutefois des étrangers méprisables aux yeux de la foule.

Un passage du *Démonax* de Lucien vient renforcer cette impression. Lucien y rapporte un trait d'esprit d'un de ses contemporains, Démonax donc, lors d'un discours prononcé par un Sidonien dont le nom n'est pas précisé. Ce dernier se vantait, à Athènes, d'être expert en toutes les doctrines et de pouvoir intégrer à n'importe quel moment n'importe laquelle des grandes écoles de pensée. À l'instant où il affirme pouvoir répondre à volonté à l'appel de Pythagore, Démonax se lève et lui annonce que Pythagore l'appelle, ce qui équivaut à lui suggérer de se taire puisque le grand philosophe avait fait vœu de silence…

D'une manière générale, comme le rappelle F. Briquel-Chatonnet, si les Phéniciens apparaissent toujours à première vue comme de parfaits Hellènes dans les romans grecs, ils n'en restent pas moins évoqués à titre de clichés, comme des marchands et des pirates, dans la droite ligne de la tradition homérique[2]. Quant à leurs femmes, elles sont, dans leur ensemble, des débauchées[3]. On retrouve ainsi l'ambiguïté d'une acculturation à double tranchant : les Phéniciens se donnent pour Grecs et en ont les apparences mais restent au fond des Barbares aux yeux des Grecs de souche.

Cette méconnaissance de l'histoire et de la richesse du Levant peut expliquer le sursaut de fierté qui a poussé les Sidoniens, les Tyriens, les

---

mille camelotes » (*Odyssée* XV, 415-416, traduction de V. Bérard dans la Collection des Universités de France, Paris, 1924).

1. Dion Chrysostome, *Discours aux Rhodiens (oratio 31)*, 116.

2. F. Briquel-Chatonnet, « L'image des Phéniciens dans les romans grecs », dans M.-F. Baslez, Ph. Hoffmann et M. Trédé (eds.), *Le monde du roman grec. Actes du colloque international tenu à l'École normale supérieure (Paris 17-19 décembre 1987)*, Paris, 1992, p. 189-197.

3. « L'idée de débauche, inspirée de la pratique de la prostitution sacrée, faisait sans doute partie de l'image exotique que l'on se faisait des Phéniciens dans le monde grec », « L'image des Phéniciens… », p. 192.

Aradiens…, à revendiquer leur passé et la grandeur de leurs origines, ainsi qu'à réécrire l'histoire des relations entre la Grèce et le Levant, ce dernier devenant le berceau de la culture grecque. Ce sursaut ou ce dernier soubresaut d'une culture agonisante marquerait, de façon tout à fait paradoxale, à la fois l'échec et la réussite finale de l'acculturation des élites. L'échec, parce que les Sidoniens de culture grecque ne sont pas de vrais Grecs et sont confrontés au mépris des Hellènes de souche, la réussite parce qu'à travers la manière dont elles revendiquent leur culture, ces élites se placent dans la lignée de l'émulation chère aux Grecs, l'*agôn*. Ces Orientaux sont entrés totalement dans l'esprit de la culture poliade grecque, tout en gardant leurs particularismes religieux et, en grande partie, culturels[1].

§ 3. Conclusion

Boéthos et ses contemporains de l'Empire sont dans la droite ligne de l'évolution qui a conduit Sidon à devenir une des cités grecques du monde romain, ils en sont en quelque sorte le produit. Pourtant, pour parodier une formule célèbre, il semble qu'ils soient nés trop tard dans un monde trop vieux, au moment où leur cité a largement perdu de son prestige et a été ramenée au rang de grosse métropole régionale. Sidon n'est pas une capitale intellectuelle comme Antioche ou, dans une moindre mesure, Béryte, et elle ne le sera jamais.

Catherine Apicella

1. Pour ne donner qu'un exemple, les peintures des tombeaux de l'époque romaine, mettant en scène des divinités et des concepts apparemment très grecs, n'empêchent pas qu'on continue à symboliser l'âme des morts par des *néfès*, sortes de sphères ou de pyramides sculptées dans la roche, à l'entrée de la grotte funéraire : cf. S. Ronzevalle, « Notes et études d'archéologie orientale », *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth* 4, 1910, p. 117-178, qui publie deux sépultures à *néfès* des environs de Sidon datant vraisemblablement de l'époque romaine.

RÉFÉRENCES

J. L. Ackrill, *Aristotle Categories and De interpretatione*, Oxford, 1993 (« reprint from corrected sheets of the first edition [1963], Eleventh impression »).

P. Adamson, « One of a Kind : Plotinus and Porphyry on Unique Instantiation », dans R. Chiaradonna et G. Galluzzo (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pise, 2013, p. 329-351.

F. Ademollo, *The* Cratylus *of Plato : A Commentary*, Cambridge, 2011.

F. Ademollo, « Names, Verbs, and Sentences in Ancient Greek Philosophy », dans M. Cameron et R. J. Stainton (eds.), *Linguistic Content : New Essays on the History of Philosophy of Language*, Oxford, 2015, p. 33-54.

F. Alesse, « Lo stoico Boeto di Sidone », *Elenchos* 18, 1997, p. 359-383.

T. W. Allen, « A Group of Ninth-century Greek Manuscripts », *Journal of Philology* 21, 1893, p. 48-65.

J. Annas, « The Hellenistic version of Aristotle's Ethics », *The Monist* 73, 1990, p. 80-96.

C. Apicella et F. Briquel-Chatonnet, « La transition institutionnelle dans les cités phéniciennes, des Achéménides à Rome », *Topoi* suppl. 13, 2015, p. 9-29.

Y. Arzhanov, « History of Greek Philosophy in Syriac Schools. The Newly Discovered Doxography in Ms. DS 27 », conférence prononcée le 17 juin 2019 à Brown University lors du *Eight North American Syriac Symposium (June 16-19, 2019)* (`https://www.youtube.com/watch?v=Certv1bF9fY`).

Th. Auffret, « Sérénus d'Antinoë dans la tradition gréco-arabe des *Coniques* », *Arabic Sciences and Philosophy* 24, 2014, p. 181-209.

Th. Auffret et M. Rashed, « Aristote, *Métaphysique* A 6, 988^{a}7-14, Eudore d'Alexandrie et l'histoire ancienne du texte de la *Métaphysique* », dans Ch. Brockmann, D. Deckers, L. Koch et S. Valente (eds.), *Handschriften- und Textforschung heute. Zur Überlieferung der griechischen Literatur. Festschrift für Dieter Harlfinger aus Anlass seines 70. Geburtstages*, Wiesbaden, 2014, p. 55-84.

N. Aujoulat, « Le *Théophraste* d'Énée de Gaza : Problèmes de chronologie », *Koinonia* 10, 1986, p. 67–80.

N. Aujoulat et A. Lecerf, *Hiéroclès d'Alexandrie, Commentaire sur les vers d'or des pythagoriciens. Traité sur la Providence*. Textes introduits, traduits et annotés par N. A. et A. L., Paris, 2018.

W. Ax, « Der Einfluß des Peripatos auf die Sprachtheorie der Stoa », dans K. Döring et Th. Ebert (eds.), *Dialektiker und Stoiker — Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart, 1993, p. 11-32 (réimprimé dans W. Ax, *Lexis und Logos : Studien zur Antiken Grammatik und Rhetorik*, Stuttgart, 2000, p. 73-94).

E. Babelon, *Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque Nationale. Les rois de Syrie, d'Arménie et de Commagène*, Paris, 1890.

E. Babelon, *Catalogue des monnaies grecques de la bibliothèque nationale. Les Perses achéménides*, Paris, 1893.

A. Badawī, أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة, Le Caire, 1948.

A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1987[2].

J. BAKOS, «*Le Candélabre des sanctuaires* de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus. Edité et traduit en français par J. B.», dans R. Graffin et F. Nau, *Patrologia Orientalis. Tomus vicesimus secundus*, Paris, 1930, p. 489-628.

M. BONELLI, «La lessicografia filosofica nell'antichità», *Elenchos* 18, 1997, p. 29-56.

H. BALTUSSEN, «Strato of Lampsacus as a Reader of Plato's *Phaedo* : His critique of the Soul's Immortality», dans S. Delcomminette, P. D'Hoine et M.-A. Gavray, *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, Leiden / Boston, 2015, p. 37-62.

J. BARNES, «Speusippus and Aristotle on Homonymy», *Classical Quarterly* 21, 1971, p. 65-80, version revue dans J. Barnes, *Logical Matters. Essays in Ancient Philosophy II*, Oxford, 2012, p. 284-311.

J. BARNES, «Terms and Sentences : Theophrastus on Hypothetical Syllogisms», *Proceedings of the British Academy* 69, 1984, p. 279-326, repris dans *Logical Matters. Essays in Ancient Philosophy II*, Oxford, 2012, p. 433-478.

J. BARNES, «Aristotle's Categories and Aristotle's 'categories'», dans *id.*, *Logical Matters. Essays in Ancient Philosophy II*, Oxford, 2012, p. 187-265.

J. BARNES, «Epicurus : Meaning and Thinking», in G. Giannantoni et M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Naples, 1996, p. 197-220, repris dans J. Barnes, *Logical Matters. Essays in Ancient Philosophy II*, Oxford, 2012, p. 602-620.

J. BARNES, «Roman Aristotle», dans J. Barnes et M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 1997, p. 1-69.

J. BARNES, «Aristotle and Stoic Logic», dans K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, 1999, p. 23-53.

J. BARNES, «Introduction to Aspasius», dans A. Alberti et R.W. Sharples (eds.), *Aspasius : The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, Berlin, 1999, p. 1-50.

J. BARNES, *Porphyry. Introduction*. Translated with an Introduction and Commentary, Oxford, 2003.

J. BARNES, «La doctrine du retour éternel», dans J. Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur logique*, Deuxième édition revue, augmentée et mise à jour, Paris, 2006, p. 421-439.

J. BARNES, *Truth, etc.*, Oxford, 2007.

J. BARNES, «Introduction», dans M. Bonelli, *Timée le Sophiste : Lexique platonicien*, Leiden / Boston, 2007, p. 1-124.

J. BARNES, «Boethus and Finished Syllogisms», dans M.-K. Lee, *Strategies of Argument : Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, Oxford, 2014, p. 175-198.

J. BARNES, S. Bobzien et al., *Alexander of Aphrodisias : On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*, translated by J. B., S. B. et al., Londres, 1991.

M.-F. BASLEZ, «Le rôle et la place des Phéniciens dans la vie économique des ports de l'Égée», dans E. Lipiński (ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C.* [= *Studia Phoenicia* 5], Louvain 1987, p. 267-285.

F. BECCHI, «Aspasio e i peripatetici posteriori : la formula definitoria della passione», *Prometheus* 9, 1983, p. 83-104.

TH. BÉNATOUÏL, «Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe : un paradoxe socratique et ses reprises stoïciennes», *Rursus* 3, 2008, p. 1-17.

TH. BÉNATOUÏL, «Aristotle and the Stoa», dans A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in the Antiquity*, Leiden / Boston, 2016, p. 56-75.

E. BERTI, «*Metaphysics* Λ 6», dans M. Frede et D. Charles, *Aristotle's* Metaphysics *Lambda*, Symposium Aristotelicum, Oxford, 2000, p. 181-206.

B. BESNIER, «Aristote et les passions», B. Besnier, P.-F. Moreau, L. Renault (eds.), *Les Passions antiques et médiévales*, Paris, 2003, p. 29-94.

R. Beutler, «Olympiodoros der Jüngere», *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. XVIII-1, Stuttgart, 1939, col. 207-227.

E. Bickerman, «Sur une inscription grecque de Sidon», dans *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud* I, [= *Bibliothèque archéologique et historique* 30], Paris, 1939, p. 91-99.

D. Blank, «The Life of Antiochus of Ascalon in Philodemus' History of the Academy and a Tale of Two Letters», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 162, 2007, p. 87-93.

S. Bobzien, «Stoic Logic», dans B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 2003, p. 85-123.

S. Bobzien, «Wholly Hypothetical Syllogisms», *Phronesis* 45, 2000, p. 87-137.

S. Bobzien, «Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Theory of the Stoic Indemonstrables», dans M.-K. Lee, *Strategies of Argument. Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, Oxford, 2014, p. 199-227.

R. Bodeüs, *Aristote : L'âme*, Paris, 1993.

R. Bodéüs, *Aristote : Catégories*, Paris, 2001.

R. Bodéüs, *Porphyre : Commentaire aux* Catégories *d'Aristote*, édition critique, traduction française, introduction et notes, Paris, 2008.

R. Bogaert, *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Leiden, 1968.

M. Bonazzi, «Eudorus' psychology and Stoic ethics», dans M. Bonazzi et Ch. Helmig (eds.), *Platonic Stoicism — Stoic Platonism, The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven, 2007, p. 109-132.

M. Bonazzi, «Pythagoreanising Aristotle : Eudorus and the Systematisation of Platonism», dans M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, Cambridge, 2013, p. 160-186.

H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870.

P. Bordreuil et F. Briquel-Chatonnet, «Origine et développement de l'alphabet phénicien», *Liban, l'autre rive*, Paris, 1998, p. 122-125.

G. Bos et Y. T. Langermann, «An Epitome of Galen's *On the Elements* ascribed to Ḥunayn b. Isḥāq», *Arabic Sciences and Philosophy* 25, 2015, p. 33-78.

J. Bousquet et Ph. Gauthier, «Un juge de Xanthos à Angeira de Pisidie», *Revue des Études Grecques* 106, 1993, p. 12-23.

P. Boyancé, «Aristote sur une peinture de la Via Latina», *Mélanges Eugène Tisserand*, vol. IV, Vatican, 1964, p. 107-124.

G. Boys-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250*, Cambridge, 2018.

C. O. Brink, «Οἰκείωσις and Οἰκειότης : Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory», *Phronesis* 2, 1956, p. 123-145.

F. Briquel-Chatonnet, «Les derniers témoignages sur la langue phénicienne en Orient», *Rivista di Studi Fenici* 19, 1991, p. 3-21.

F. Briquel-Chatonnet, «L'image des Phéniciens dans les romans grecs», dans M.-F. Baslez, Ph. Hoffmann et M. Trédé (eds.), *Le monde du roman grec. Actes du colloque international tenu à l'École normale supérieure (Paris 17-19 décembre 1987)*, Paris 1992.

L. Brisson, *Porphyre, La Vie de Plotin*. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaires, notes complémentaires, bibliographie par L. B. et *al.*, Préface de J. Pépin, Paris, 1992.

Ch. Brittain, «Peripatetic Appropriations of *Oikeiōsis* : Alexander, *Mantissa* Chapter 17», dans T. Engberg-Pedersen (ed.) *From Stoicism to Platonism*, *The Development of Philosophy, 100 BCE-100 C*E, Cambridge, 2017, p. 322-347.

J. E. Brower, «Aristotelian vs Contemporary Perspectives on Relations», dans A. Marmodoro et D. Yates (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford, 2016, p. 36-54.

J. Brunschwig, « La théorie stoïcienne du genre suprême », dans J. Barnes et M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, Fourth Symposium Hellenisticum, Naples, 1988, p. 19-127.

J. Brunschwig, « On a Book-Title by Chrysippus : 'On the Fact that the Ancients Admitted Dialectic Along with Demonstrations' », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Suppl. vol. 1991, p. 81-95.

J. Brunschwig, « L'argument des berceaux chez les Épicuriens et chez les Stoïciens », *Études sur les philosophies hellénistiques, Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, 1995, p. 90-112.

J. Brunschwig, « Stoic Metaphysics », dans B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 2003, p. 206-232.

J. Brunschwig, « Platon a-t-il fait amende honorable ? », *Les Études philosophiques* 181, 2018, p. 63-65.

V. Calzolari, « Aux origines de la formation du corpus philosophique en Arménie : quelques remarques sur les versions arméniennes des commentaires grecs de David », dans C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden, 2007, p. 259-278.

V. Caston, « Epiphenomenalism, Ancient and Modern », *The Philosophical Review* 106, 1997, p. 309-363.

V. Caston, « Something and Nothing : The Stoics on Concepts and Universals', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17, 1999, p. 145-213.

F. Caujolle-Zaslawski, « Les relatifs dans les *Catégories* », dans P. Aubenque (ed.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, 1980, p. 167-195.

M. Chase, *Simplicius : On Aristotle* Categories *1-4*, London, 2003.

R. Chiaradonna, *Sostanza Movimento Analogia. Plotino critico di Aristotele*, Naples, 2002.

R. Chiaradonna, « Autour d'Eudore. Les débuts de l'exégèse des *Catégories* dans les Moyen Platonisme », dans M. Bonazzi et J. Opsomer (eds.), *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, Leuven, 2009, p. 89-111.

R. Chiaradonna, « Le traité de Galien *Sur la démonstration* et sa postérité tardo-antique », dans R. Chiaradonna et F. Trabattoni (eds.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden / Boston, 2009, p. 43-77.

R. Chiaradonna, M. Rashed, D. Sedley (with a paleographical Appendix by N. Tchernetska), « A Rediscovered *Categories* Commentary », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 44, 2013, p. 129–194.

R. Chiaradonna, « "Alexander, Boethus and the Other Peripatetics" : The Theory of Universals in the Aristotelian Commentators », dans R. Chiaradonna et G. Galluzzo (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pise, 2013, p. 299-328.

R. Chiaradonna, « Plotin lecteur du *Phédon* : l'âme et la vie en IV 7 [2] 11 », dans S. Delcomminette, P. D'Hoine et M.-A. Gavray (eds.), *Ancient Readings of Plato's* Phaedo, Leiden / Boston, 2015, p. 154-172.

R. Chiaradonna, « Théologie et époptique aristotéliciennes dans le médioplatonisme : La réception de *Métaphysique* Λ », dans F. Baghdassarian et G. Guyomarc'h (eds.), *Réceptions de la théologie aristotélicienne. D'Aristote à Michel d'Ephèse*, Leuven, 2017, p. 143-157.

R. Chiaradonna, « Catégories et métaphysique chez Alexandre d'Aphrodise : l'exégèse de *Catégories* 5 », dans A. Balansard et A. Jaulin (eds.), *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, Leuven, 2017, p. 161-181.

R. Chiaradonna, « Pratiche d'insegnamento filosofico nel IV secolo D.C. : Intorno alla cosiddetta 'scuola di Pergamo' », dans G. Agosti et D. Bianconi (eds.), *Pratiche didattiche tra centro e periferia nel Mediterraneo tardoantico*, Spoleto, 2019, p. 69-89.

C. J. Classen, *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern*, Berlin, 1960.

M. E. Colonna, *Enea di Gaza : Teofrasto*, a cura di M. E. C., Naples, 1958.

A. D. Conti, « La teoria della relazione nei commenti neoplatonici alle *Categorie* di Aristotele », *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 3, 1983, p. 259-283.

P. Crivelli, *Aristotle on Truth*, Cambridge, 2004.

M. Decorps-Foulquier, *Sérénus : La section du cylindre. La section du cône*, texte introduit et établi par M. D.-F., traduit par M. Federspiel (†) avec la collaboration de K. Nikolantonakis, Paris, 2019.

S. Delcomminette, *Le* Philèbe *de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden / Boston, 2006.

S. Delcomminette, « Aristote et le *Phédon* », dans S. Delcomminette, P. D'Hoine et M.-A. Gavray (eds.), *Ancient Readings of Plato's* Phaedo, Leiden / Boston, 2015, p. 17-36.

S. Diebler, *Damascius — La vie du philosophe Isidore. Traduction*. Mémoire pour l'obtention du diplôme de D.E.A., EPHE 5e section, 1993–1994.

J. Dillon, « Harpocration's Commentary on Plato : Fragments of a middle Platonic Commentary », *California Studies in Classical Antiquity* 4, 1971, p. 125-146.

J. Dillon, *Dexippus : On Aristotle's* Categories, Londres et Ithaca (NY), 1990.

J. Dillon et D. Russell, *Aeneas of Gaza : Theophrastus*, translated by J. D. and D. R. with Zacharias of Mytilene, *Ammonius*, translated by S. Gertz, Londres, 2012.

J. Dillon, « Iamblichus' *Noera Theôria* of Aristotle's Categories », *Syllecta Classica* 8, 1997, p. 65-77 (réimprimé dans R. Sorabji (ed.), *Aristotle Re-Interpreted : New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, London, 2016, p. 313-325).

F. Dirlmeier, *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*, *Philologus*, Suppl. vol. 30, Leipzig, 1937.

P. Donini, *Tre studi sull' aristotelismo nel II secolo d.C.*, Turin, 1974.

P. Donini, « Testi e commenti, manuali e insegnamento : la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.7, Berlin / New York, 1994, p. 5027-5100.

T. Dorandi, « Le traité *Sur le sommeil* de Cléarque de Soles : Catalepsie et immortalité », *Exemplaria classica* 10, 2006, p. 31-52.

T. Dorandi et F. Verde, « Il filosofo peripatetico Cratippo di Pergamo », *Méthexis* 31, 2019, p. 137-165.

H. Dörrie †, M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen — System — Entwicklung. Band 3 : Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1993.

M. Doublet, « Bas-relief et inscriptions de Délos », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 16, 1892, p. 148-162.

H. J. Drossaart-Lulofs, *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle : Fragments of the First Five Books Translated from the Syriac with an Introduction and Commentary*, Leiden, 1965.

R. Dufour, *Alexandre d'Aphrodise : De l'âme II (Mantissa)*, traduction et annotations par R. D., Laval, 2013.

X. Durand, *Des Grecs en Palestine au* IIIe *siècle avant Jésus-Christ. Le dossier syrien des archives de Zénon de Caunos (261-252)*, Paris, 1997.

A. R. Dyck, « Notes on Platonic Lexicography in Antiquity », *Harvard Studies in Classical Philology* 89, 1985, p. 75-88.

S. Ebbesen, « Boethius as an Aristotelian Scholar », dans J. Wiesner (ed.), *Aristoteles Werk und Wirkung Paul Moraux gewidmet*, zweiter Band : *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, Berlin / New York, 1987, p. 286-311.

P. Fait, compte rendu de J. Barnes, *Truth, etc*., Oxford, 2007, dans *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 5, 2008, p. 345-353.

A. Falcon, *Corpi e movimenti. Il* De caelo *di Aristotele e la sua fortuna nel mondo antico*, Naples, 2001.

A. Falcon, *Aristotelianism in the First Century BCE : Xenarchus of Seleucia*, Cambridge, 2011.

A. Falcon, « Aristotelianism in the First Century BC : Xenarchus of Seleucia », *Aristotle, Plato, and Pythagoreanism in the First Century BC : New Directions for Philosophy*, ed. by M. Schofield, Cambridge, 2013, p. 78–94.

A. Falcon, « Aristotelianism in the First Century BC », dans A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden / Boston, 2016, p. 101-119.

G. Favrelle, Eusèbe de Césarée, *La Préparation Évangelique*, Livre XI, introduction, traduction et commentaire par G. F., texte grec révisé par É. des Places, Paris, 1982.

S. Fazzo, « Nicolas, l'auteur du *Sommaire de la Philosophie d'Aristote*. Doutes sur son identité, sa datation, son origine », *Revue des Études Grecques* 121, 2008, p. 99-126.

J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme : aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique. De la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Rome, 1988.

K. J. Fleischer, *Dionysios von Alexandria, De natura (περὶ φύσεως) : Übersetzung, Kommentar und Würdigung*, Turnhout, 2016.

W. W. Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side, On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden / Boston, 2006.

W. W. Fortenbaugh, *Theophrastus of Eresus, Commentary*, 6.1, *Sources on Ethics*, by W.W. F., with contributions on the arabic material by D. Gutas Leiden / Boston, 2011.

M. Frede, « Principles of Stoic Grammar », dans *id.*, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 1987, p. 301-337.

M. Frede, « The Stoic Concept of a *Lekton* », in S. Everson (ed.), *Language*, Cambridge, 1994, p. 109-128.

M. Frede, « Epilogue », dans K. Algra *et alii* (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999, p. 771-797.

M. Frede, « On the Stoic Conception of the Good », dans K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, 1999, p. 71-94.

K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, 1968[2].

R. Gaskin, « Simplicius on the meaning of sentences : A commentary on *In Cat.* 396,30-397,28 », *Phronesis* 43, 1998, p. 42-62.

R. Gaskin, *Simplicius : On Aristotle Categories 9-15*, Londres, 2014[2].

P. Geach, *God and the Soul*, Londres, 1969.

P. Geach, *Logic Matters*, Oxford, 1972.

L. Gili, « Alexander of Aphrodisias and the Heterodox *dictum de omni et de nullo* », *History and Philosophy of Logic*, 2014.

Ch. Gill, « Antiochus' Theory of *oikeiōsis* », dans J. Annas et G. Betegh (eds.), *Cicero's* De finibus, *Philosophical Approaches*, Cambridge, 2016, p. 221-247.

Ch. Gill, «*Oikeiōsis* in Stoicism, Antiochus and Arius Didymus», dans T. Engberg-Pedersen (ed.), *From Stoicism to Platonism, The Development of Philosophy, 100BCE-100CE*, 2017, p. 100-119.

A. Gioè, «Marginalia Medioplatonica», *La Parola del Passato* 54, 1999, p. 201-208.

A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo D.C. Testimonianze e Frammenti : Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, a cura di A. G., Naples, 2002.

A. Glibert-Thirry, *Pseudo-Andronicus de Rhodes, «ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ»*, Édition critique du texte grec et de la traduction latine médiévale, Leiden, 1977.

V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1969.

H. Görgemanns, «*Oikeiōsis* in Arius Didymus», dans W.W. Fortenbaugh (ed.), *On Stoic and Peripatetic Ethics, The Work of Arius Didymus*, RUSCH I, New Brunswick, 2004 (1983), p. 165-189.

H. B. Gottschalk, «Soul as harmonia», *Phronesis* 16, 1971, p. 179-198.

H. B. Gottschalk, «Boethus' Psychology and the Neoplatonists», *Phronesis* 31, 1986, p. 243-257.

H. B. Gottschalk, «Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.2, Berlin / New York, 1987, p. 1079-1174.

H. B. Gottschalk, «Continuity and change in Aristotelianism», dans R. Sorabji (ed.), *Aristotle and After*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Suppl. vol. 68, 1997, p. 109-115.

R. Goulet, «Boéthos de Sidon», *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, Paris, 1994, p. 123-125.

R. Goulet, *Livre VII*, Introduction, traduction et notes, dans *Diogène Laërce : Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, 1999, p. 773-917.

R. Goulet, «Élias», *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris, 2005, p. 57-66.

R. Goulet, «Porphyre : Œuvres», *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vb, Paris, 2012, p. 1301.

J.-B. Gourinat, «Aëtius et Arius Didyme, Sources de Stobée», dans G. Reydams-Schils (ed.), *Thinking Through Excerpts, Studies on Stobaeus*, Turnhout, 2011, p. 143-201.

J.-B. Gourinat, «Relations et relatifs : les stoïciens contre Aristote», dans V. Carraud et P. Porro (eds.), *The Ontology of Relation* [= *Quaestio* 13], 2013, p. 17-38.

J.-B. Gourinat, «Les paradoxes stoïciens sont-ils "socratiques" ? (Cicéron, *Lucullus*, 136)», *Antiquorum Philosophia* 10, 2016, p. 47-65.

J.-B. Gourinat, «The Ontology and Syntax of Stoic Causes and Effects», *Rhizomata* 6, 2018, p. 87-108.

M. R. Graver, *Cicero on the Emotions*, *Tusculan Disputations* 3 and 4, translated and with a Commentary by M. R. G., Chicago, 2002.

M. R. Graver, *Stoicism and Emotion*, Chicago, 2007.

C. Grellard et P.-M. Morel (eds.), *Les* Parva naturalia *d'Aristote. Fortune antique et médiévale*, Paris, 2010.

M. Griffin, «What has Aristotelian dialectic to Offer a Neoplatonist ? A Possible Sample of Iamblichus at Simplicius *on the Categories* 12,10-13,12», *International Journal of the Platonic Tradition* 6, 2012, p. 173-185.

M. Griffin, «What does Aristotle Categorize ? Semantics and the Early Peripatetic Reading of the *Categories*», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 55, 2012, p. 69-108.

M. GRIFFIN, « Which 'Athenodorus' commented on Aristotle's *Categories* ? », *Classical Quarterly* 63, 2013, p. 199-208.

M. GRIFFIN, *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire*, Oxford, 2015.

M. GRIFFIN, « Why Philosophy Begins with the *Categories* : Perspectives from the 1st-century Greek Commentators », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 27, 2016, p. 19-42.

M. GUEROULT, « La Méditation de l'âme sur l'âme dans le *Phédon* », *Revue de Métaphysique et de morale* 33, 1926, p. 469–491.

F. A. J. DE HAAS et B. FLEET, *Simplicius : On Aristotle Categories 5-6*, Londres, 2001.

I. HACKING, *Why Does Language Matter to Philosophy ?*, Cambridge, 1975.

I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978.

I. HADOT, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, Fascicule I : *Introduction, première partie*, Leiden, 1990.

P. HADOT, « Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque », dans M. Tardieu (ed.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, 1987, p. 13-34.

D. E. HAHM, « The Ethical Doxography of Arius Didymus », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.4, Berlin, 1990, p. 2935-3055.

R. HANQUET, *Aspasius, Sa vie, Son œuvre*, Diss., Louvain, 1945.

O. HARARI, « The Unity of Aristotle's Category of Relatives », *The Classical Quarterly* 61, 2011, p. 521-537.

D. HARLFINGER, *Die Textgeschichte der pseudo-aristotelischen Schrift Περὶ ἀτόμων γραμμῶν*, Amsterdam, 1971.

A. HASNAWI, « Deux textes en arabe sur les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme », *Medioevo* 23, 1997, p. 395-408.

M. HATZIMICHALI, « Antiochus' Biography », dans D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, 2012, p. 9-30.

H. HAUBEN, « Philocles, King of the Sidonians and General of the Ptolemies », dans E. Lipiński (ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C.* [= *Studia Phoenicia* 5], Louvain, 1987, p. 413-427.

M. HAUER, « Simplicius on the Relation between Quality and Qualified », *Méthexis* 28, 2016, p. 111-140.

J.-L. HEIBERG, « Nyplatoniske Commentarer til Platons *Phaidon* », dans *Nordiske tidskrift for Filologi*, IV, 5, 1916, p. 15-21.

C. HELMIG, « Plutarch of Chaeronea and Porphyry on Transmigration — Who is the Author of Stobaeus I. 445.14-448.3 (W.-H.) ? », *The Classical Quarterly* 58, 2008, p. 250-255.

R. D. HICKS, *Aristotle. De Anima*, Cambridge, 1907.

G. F. HILL, *Catalogue of the Greek Coins of Phoenicia*, Londres, 1910.

PH. HOFFMANN, « Les catégories ΠΟΥ et ΠΟΤΕ chez Aristote et Simplicius », dans P. Aubenque (dir.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, 1980, p. 217-245.

PH. HOFFMANN, « Catégories et langage selon Simplicius — la question du *skopos* du traité aristotélicien des *Catégories* », dans I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie, Actes du Colloque international de Paris (28 sept. — 1er oct. 1985)*, Berlin / New York, 1987, p. 61-90.

P. M. HOOD, *Aristotle on the Category of Relation*, Lanham *et alibi*, 2004.

P. HUBY, « An Excerpt from Boethus of Sidon's Commentary on the *Categories* ? », *Classical Quarterly* 31, 1981, p. 398-409.

B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985.

B. INWOOD, «Comments on Professor Görgemanns' Paper. The Two Forms of *oikeiōsis* in Arius and the Stoa», dans W.W. Fortenbaugh (ed.), *On Stoic and Peripatetic Ethics, The Work of Arius Didymus*, RUSCH I, New Brunswick, 2004 (1983), p. 190-201.

B. INWOOD, Seneca, *Selected Philosophical Letters*, Translated with an Introduction and Commentary by B. I., Oxford, 2007.

B. INWOOD, «Alexander and Imperial Aristotelianism», *Ethics after Aristotle*, Boston, 2014, p. 105-125.

B. INWOOD et R. WOOLF, Aristotle, *Eudemian Ethics*, Cambridge, 2013.

W. JAEGER, *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, translated with the author's corrections and additions by R. Robinson, Oxford, 1948².

A. H. M. JONES, «The Urbanization of the Iturean Principality», *Journal of Roman Studies* 21, 1931, p. 265-275.

A. H. M. JONES, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 2e édition, Oxford, 1971.

G. KARAMANOLIS, «Porphyry's Notion of *Empsychia*», in G. Karamanolis et A. Sheppard (eds.), *Studies on Porphyry*, Londres, 2007, p. 91-99.

J. KLEIN, «The Stoic Argument from *Oikeiōsis*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 50, 2016, p. 143-200.

G. KLIMA, «Ockham's Semantics and Ontology of the Categories», dans P. V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, 1999, p. 118-142.

S. KLITENIC WEAR, «Another Link in the Golden Chain : Aeneas of Gaza and Zacharias Scholasticus on Plotinus, *Enn*. IV.3.9–10», *Greek Roman and Byzantine Studies* 53, 2013, p. 145-165.

S. KLITENIC WEAR, «Aeneas, Zacharias, and Plotinus on Whether Causation involves a Change», dans E. Amato, A. Corcella et D. Lauritzen (eds.), *L'École de Gaza : Espace littéraire et identité culturelle dans l'Antiquité tardive*. Actes du colloque international de Paris, Collège de France, 23–25 mai 2013, Leuven / Paris / Bristol, 2017, p. 117-130.

S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, 2004.

D. KONSTAN, *Aspasius : On Aristotle Nicomachean Ethics, 1-4, 7-8*, translated by D. K., Londres, 2007.

D. KONSTAN, «Aspasius on *pathè*», dans Ethikê Theôria, *Studi sull'*Etica Nicomachea *in onore di Carlo Natali*, a cura di F. Masi, S. Maso, C. Viano, Rome, 2019, p. 271-286.

W. KÜHN, «L'attachement à soi et aux autres», dans M.-O. Goulet-Cazé (ed.), *Études sur la Théorie stoïcienne de l'action*, Paris, 2011, p. 237-366.

I. KUPREEVA, «Aristotelianism in the Second Century AD : Before Alexander of Aphrodisias» dans A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden / Boston, 2016, p. 138-159.

I. KUPREEVA, «Kaiserzeitlicher Aristotelismus», dans Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa (ed.), *Grundriss der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, 5/1 : *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Bâle, 2018, p. 255-455.

M.-L. LAKMANN, *Platonici minores : 1. Jh.v.Chr.-2. Jh.n.Chr. Prosopographie. Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung*, Leiden, 2017.

J. LAMEER, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice*, Leiden / New York / Köln, 1994.

R. A. LAYTON, «*Propatheia* : Origen and Didymus on the Origin of the Passions», *Vigiliae Christianae* 3, 2000, p. 262-282.

T.-S. LEE, *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*, Göttingen, 1979.

D. LEFEBVRE, « Séparation, dépendance et unité des vertus chez Aristote et quelques péripatéticiens », dans B. Collette-Dučić et S. Delcomminette (eds.), *L'unité et l'origine des vertus dans la philosophie ancienne*, Paris / Bruxelles, 2014, p. 145-211.

D. LEFEBVRE, « Aristotle and the Hellenistic Peripatos : From Theophrastus to Critolaus », dans A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden / Boston, 2016, p. 13-34.

C. LÉVY, Cicero Academicus, *Recherches sur les* Académiques *et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, 1992.

A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford, 1990.

A. A. LONG, « Theophrastus and the Stoa », *Theophrastus, Reappraising the Sources*, ed. by J. M. van Ophuijsen et M. van Raalte, RUSCH VIII, New Brunswick, 1998, p. 355-383.

A. A. LONG et D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, 2 vols, Cambridge, 1987.

A. A. LONG et D. N. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, II *Les Stoïciens*, traduction par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, 2001.

C. LUNA, « La relation chez Simplicius », dans I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie, Actes du Colloque international de Paris (28 sept. — 1er oct. 1985)*, Berlin / New York, 1987, p. 113-147.

C. LUNA, *Simplicius. Commentaire sur les* Catégories. *Traduction commentée sous la direction de Ilsetraut Hadot*, Fascicule III, *Préambule aux Catégories / Commentaire aux premier chapitre des Catégories (p. 21-40, 13 Kalbfleisch)*, Leiden, 1990.

C. LUNA, *Simplicius : Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote. Chapitres 2-4*, traduction de Ph. Hoffmann avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot ; commentaire par C. L., Paris, 2001.

C. LUNA, « Lucius », *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, IV, Paris, 2005, p. 167-174.

C. LUNA, « Boéthos de Sidon sur les relatifs », *Studia graeco-arabica* 3, 2013, p. 1-35.

J. MAGEE, *Anicii Manlii Severini Boethii De divisione liber*, Critical Edition, Translation, Prolegomena, and Commentary, Leiden / Boston / Köln, 1998.

M. MALINK, « *Τῷ* vs *τῶν* in *Prior Analytics* 1.1-22 », *The Classical Quarterly* 58, 2008, p. 519-536.

M. MALINK, *Aristotle's Modal Syllogistic*, Cambridge (Mass.) / Londres, 2013.

D. MARCOTTE, « La 'Collection philosophique' : historiographie et histoire des textes », *Scriptorium* 68, 2014, p. 145-165.

S. MENN, « The Stoic Theory of the Categories », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17, 1999, p. 215-247.

S. MENN, « Andronicus and Boethus : Reflections on Michael Griffin's *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire* », *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 19, 2018, p. 13-43.

H. P. F. MERCKEN, « The Greek Commentators on Aristotle's Ethics », *Aristotle Transformed*, *The Ancient Commentators and their Influence*, Second Edition, Londres, 2016 (1990), p. 474-477.

M. MIGNUCCI, « Aristotle's Definitions of Relatives in *Cat.* 7 », *Phronesis* 31, 1986, p. 101-127.

M. MIGNUCCI, « The Stoic Notion of Relatives », dans J. Barnes et M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, Fourth Symposium Hellenisticum, Naples, 1988, p. 129-221.

L. MINIO-PALUELLO, *Aristotelis Categoriae et liber de interpretatione recognovit brevique adnotatione instruxit L. M.-P.*, Oxford, 1949.

D. K. W. MODRAK, «Physicalism in Strato's Psychology», dans M. L. Desclos — W. W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus : Text, Translation and Discussion*, New Brunswick, 2011, p. 383-397.

F. MORALES, «Relational Attributes in Aristotle», *Phronesis* 39, 1994, p. 255-274.

P. MORAUX, «Cléarque de Soles, disciple d'Aristote», *Les Études classiques* 18, 1950, p. 22–26.

P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.

P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, I, *Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.*, Berlin / New York, 1973.

P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, II, *Der Aristotelismus im 1. und 2. Jh. n. Chr.*, Berlin / New York, 1984.

B. MORISON, «What is a Perfect Syllogism ?», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 48, 2015, p. 107-166.

G. MOVIA, *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Critolao*, Padoue, 1968.

G. MOVIA, *Aristotele. L'anima*, Milan, 2001.

K. MRAS, *Eusebius, Werke*, VIII/2, *Die Praeparatio Evangelica*, Teil 2, *Die Bücher XI bis XV*, ed. K. M., Berlin, 1956.

A. NAUCK, «Bericht über E. Miller's *Mélanges de littérature Grecque contenant un grand nombre de textes inédits*», dans *Mélanges gréco-romains tirés du Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint Pétersbourg III, livraison 1*, Saint Pétersbourg, 1869, p. 103-185.

W. NORVIN, *Olympiodoros fra Alexandria og hans commentar til Platons Phaidon*, Copenhagen, 1915.

M. C. NUSSBAUM, Aristotle, *De motu animalium*, Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays, Princeton, 1978.

M. C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire, Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994.

D. O'BRIEN, «Immortal and Necessary Being in Plato and Plotinus», in J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, 1997, p. 39-103.

K. OEHLER, *Aristoteles Kategorien*, zweite, durchgesehene Auflage, Darmstadt, 1986.

C. PANACCIO, *Ockham on Concepts*, Aldershot, 2004.

R. PAYNE-SMITH, *Thesaurus syriacus*, Vol. 1, Oxford, 1879 et Vol. 2, Oxford, 1901.

S. G. PEMBROKE, «*Oikeiōsis*», dans A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, Londres, 1971, p. 114-149.

J. PÉPIN, «Philologos/Philosophos (VP 14.18-20)», dans Porphyre, *La Vie de Plotin*, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaires, notes complémentaires, bibliographie, Paris, 1992, p. 477-501.

L. PERRIA, «Scrittura e ornamentazione nei codici della 'collezione filosofica'», *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 28, 1991, p. 45-111.

M. POHLENZ, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen, 1940.

M. POHLENZ, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1984 (1948).

PH. PROBERT, *Ancient Greek Accentuation. Synchronic Patterns, Frequency Effects, and Prehistory*, Oxford, 2006.

F. PROST, «L'Éthique d'Antiochus d'Ascalon», *Philologus* 145, 2001, p. 244-268.

B. PUECH, *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*, Paris, 2002.

E. Puglia, « Senarco di Seleucia nella *Storia dell'Academia* di Filodemo (PHerc 1021 XXXV 2-18) », *Papyrologica Lupiensia* 7, 1998, p. 143–151.

R. Radice, *Oikeiosis : Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milan, 2000.

S. Radt, *Strabons Geographika. Band 4 : Buch XIV-XVII. Text und Übersetzung*, herausgegeben von S. R., Göttingen, 2005.

I. Ramelli, *Hierocles The Stoic : Elements of Ethics*, Fragments, and Excerpts, by I. R., translated by D. Konstan, Atlanta, 2009.

Ch. Rapp, « The Notion of Self-Love in Aristotle *EN* IX », dans Ethikê Theôria, *Studi sull'*Etica Nicomachea *in onore di Carlo Natali*, a cura di F. Masi, S. Maso, C. Viano, Rome, 2019, p. 191-216.

M. Rashed, « Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la "Collection philosophique" », *Studi Medievali*, 3e Série, 43, 2002, p. 693–717, repris dans M. Rashed, *L'héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité.* Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, 2016, p. 973-1007.

M. Rashed, « Priorité du γένος ou de l'εἶδος entre Andronicos et Alexandre : vestiges arabes et grecs inédits », *Arabic Sciences and Philosophy* 14, 2004, p. 9-63 repris dans *L'Héritage Aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, 2016, p. 257-323.

M. Rashed, *Essentialisme : Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin / New York, 2007.

M. Rashed, « Alexander of Aphrodisias on Particulars and the Stoic Criterion of Identity », dans R. W. Sharples (ed.), *Particulars in Greek Philosophy. The Seventh S.V. Keeling Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden / Boston, 2010, p. 157-179.

M. Rashed, *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la* Physique *d'Aristote (Livres IV-VIII). Les scholies byzantines*, Berlin / New York, 2011.

M. Rashed, « Les *Définitions* d'Aquilius », *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 55, 2012, p. 131-172, repris dans *L'héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, 2016, p. 173-240.

M. Rashed, « Boethus' Aristotelian Ontology », dans M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC : New Directions in Philosophy*, Cambridge, 2013, p. 53-77, repris avec révision dans R. Sorabji (ed.), *Aristotle Re-Interpreted : New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, Londres, 2016, p. 103-123.

M. Rashed, « Des autorités concurrentes ? L'enseignement de la philosophie médiévale entre néoplatonisme et aristotélisme », dans E. Vallet, S. Aube, Th. Kouamé (dir.), *Lumières de la Sagesse. Écoles médiévales d'Orient et d'Occident*, Paris, 2013, p. 321-327.

M. Rashed, *Al-Ḥasan ibn Mūsā al-Nawbaḫtī, Commentary on Aristotle* De generatione et corruptione, Berlin / New York, 2015.

M. Rashed, « Proclus, commentaire perdu sur la Palinodie du *Phèdre* : vestiges byzantins », dans *id.*, *L'Héritage aristotélicien. Textes inédits de l'antiquité*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, 2016, p. 473-561.

M. Rashed, « Posidonius on Matter, Body, and Surface », dans Th. Buchheim, D. Meissner et N. Wachsmann (eds.), *ΣΩΜΑ. Körperkonzepte und körperliche Existenz in der antiken Philosophie und Literatur*, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Sonderheft 13, Hamburg, 2016, p. 323-344.

M. Rashed, « Alexandre sur la "chose" (πρᾶγμα) et le "quelque chose" (πρᾶγμά τι) », dans A. Balansard et A. Jaulin (eds.), *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, Louvain-la-Neuve, 2018, p. 181-215.

M. RASHED, «Al-Fārābī et le parachèvement de l'*Éthique à Nicomaque*», dans Ethikê Theôria, *Studi sull'*Etica Nicomachea *in onore di Carlo Natali*, a cura di F. Masi, S. Maso, C. Viano, Rome, 2019, p. 331-335.

R. RASHED (dir.), *Lexique historique de la langue scientifique arabe*, Hildesheim / Zürich / New York, 2017.

R. RASHED et A. PAPADOPOULOS, *Menelaus'* Spherics. *Early Translation and al-Māhānī/al-Harawī's Version*, Berlin / New York, 2017.

E. RENAN, *Mission en Phénicie*, Paris, 1864.

T. REINHARDT, «Andronicus of Rhodes and Boethus of Sidon on Aristotle's *Categories*», dans R. Sorabji et R. W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy. 100 BC-200 AD*, 2 vols, II, Londres, 2007, p. 513-529.

G. VAN RIEL, *Damascius : Commentaire sur le Philèbe de Platon*. Texte établi, traduit et annoté par G. v. R. en collaboration avec C. Macé et J. Follon (†), Paris, 2008.

J.P. REY-COQUAIS, «Inscriptions grecques inédites découvertes par Roger Saidah», dans *Archéologie au Levant. Recueil R. Saidah*, 1982, p. 395-408.

J. RIST, «Zeno and Stoic Consistency», *Phronesis* 22, 1977, p. 161-174.

L. ROBERT, «Notes de numismatique et d'épigraphie grecques», dans *id.*, *Opera Minora Selecta* II, 1969, p. 1026-1033.

L. ROBERT, «Deux inscriptions agonistiques de Rhodes», dans *id.*, *Opera Minora Selecta* VII, 1990, p. 696-706.

L. ROBIN, *Platon : Œuvres complètes*, 2 vols, t. II, Paris, 1950.

F. RONCONI, «La Collection philosophique : un fantôme historique», *Scriptorium* 67, 2013, p. 119-140.

S. RONZEVALLE, «Le prétendu "char d'Astarté" et son "bétyle" dans la numismatique de Sidon», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 16, 1932, p. 51-63.

CH. ROWE et S. BROADIE, *Aristotle : Nicomachean Ethics*, translation, Introduction and Commentary by Ch. R. et S. B., Oxford, 2002.

H. D. SAFFREY, «Le "philosophe de Rhodes" est-il Théodore d'Asiné ? Sur un point obscur de l'exégèse néoplatonicienne du *Parménide*», dans E. Lucchesi et H. D. Saffrey (eds.), *Mémorial A. J. Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Genève, 1984 p. 65–76, repris dans H. D. Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 2000, p. 101-117.

H. D. SAFFREY, «Encore Théodore d'Asiné sur le *Parménide*», dans L. Jerphagnon, J. Lagrée et D. Delattre (eds.), *Ainsi parlaient les Anciens. In honorem Jean-Paul Dumont*, Villeneuve d'Ascq, 1994, p. 283-289, repris dans H. D. Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 2000, p. 119-124.

H. D. SAFFREY, «Théodore d'Asiné», *Dictionnaire des philosophes antiques*, VI, Paris, 2016, p. 926-928.

H. D. SAFFREY et A.-PH. SEGONDS, *Marinus : Proclus ou Sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H. D. S. et A.-Ph. S., Paris, 2001.

F. H. SANDBACH, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge, 1985.

M. SARTRE, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique, IVe siècle av. J.-C. – IIIe siècle ap. J.-C.*, Paris, 2001.

D. M. SCHENKEVELD, «Theophrastus' Rhetorical Works» dans J. M. van Ophuijsen et M. van Raalte (eds.), *Theophrastus : Reappraising the Sources*, New Brunswick, 1998, p. 67-80.

O. SCHISSEL VON FLESCHENBERG, «Die Aporie des Aspasios : Inwieferne wird von jedem Affekt Lust oder Schmerz prädiziert ?», *Archiv für systematische Philosophie* 28, 1924, p. 64-72.

E. G. SCHMIDT, «Alexander von Aphrodisias in einem altarmenischen Kategorien-Kommentar», *Philologus* 110, 1966, p. 277-286.

PH. SCHMITZ, '*Cato Peripateticus*' — *Stoische und Peripatetische Ethik im Dialog, Cic. fin. 3 und der Aristotelismus des ersten Jh. v. Chr (Xenarchos, Boethos und 'Areios Didymos')* [= *Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte*, Bd. 113], Berlin, 2014.

J.-P. SCHNEIDER, «Boéthos de Sidon», *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris, 1994, p. 126-139.

D. SEDLEY, «Aristotelian Relativities», in M. Canto-Sperber et P. Pellegrin (eds.), *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, Paris, 2002, p. 324-352.

D. SEDLEY, «Philodemus and the Decentralisation of Philosophy», *Cronache Ercolanesi* 33, 2003, p. 31-41.

D. SEDLEY, «Stoic Metaphysics at Rome», dans R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford, 2005, p. 117-142.

D. SEDLEY, «Philoponus' Conception of Space», dans R. Sorabji, *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Second Edition, Londres, 2010, p. 181-193.

D. SEDLEY, *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, 2012.

A. SEGONDS, «Ainéas de Gaza (Énée)», *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, 1989, p. 82–87.

R.W. SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias : Supplement to On the Soul*, Londres, 2004.

R. W. SHARPLES, «Peripatetics on Soul and Intellect», dans R. W. Sharples et R. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, 2 vols, II, Londres, 2007, p. 607-620.

R. W. SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias : De Anima Libri Mantissa*, A New Edition of the Greek Text with Introduction and Commentary, Berlin, 2008.

R. W. SHARPLES, *Peripatetic Philosophy 200BC to AD200*, Cambridge, 2010.

R. W. SHARPLES, «Strato of Lampsacus : The Sources, Texts and Translations», dans M. L. Desclos et W. W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus : Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick, 2011, p. 142-143.

S. SIKORSKI, «De Aenea Gazaeo», *Breslauer Philologische Abhandlungen* IX.5, Wrocław, 1909.

P. SIMONS, *Parts : A Study in Ontology*, Oxford, 1987.

P. SIMONS, «Particulars in Particular Clothing», *Philosophy and Phenomenological Research* 54, 1994, p. 553-575.

P. SIMONS, «Why There are no States of Affairs», dans M. E. Reicher (ed.), *States of Affairs*, Frankfurt am Main, 2009, p. 111-128.

A. SMITH, «Did Porphyry Reject the Transmigration of Human Souls into Animals ?», *Rheinisches Museum für Philologie* 127, 1984, p. 276-284.

A. SMITH, *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart / Leipzig 1993.

A. R. SODANO, *Porfirio. Vangelo di un pagano*, Milan, 1993.

R. SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, Londres et Ithaca (NY), 1993.

R. SORABJI, «Aspasius on Emotion», dans A. Alberti et R.W. Sharples (eds.), *Aspasius : The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, Berlin, 1999, p. 96-106.

R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, 2000.

R. SORABJI, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook*, vol. 3, *Logic and Metaphysics*, Ithaca (NY), 2005.

R. SORABJI, «Peripatetics On Emotion After 100 BC», dans R. W. Sharples et R. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, 2 vols, II, Londres, 2007, p. 621-626.

R. Sorabji, *Introduction*, in *Philoponus : On Aristotle Categories 1-5*, translated by R. Sirkel, M. Tweedale, J. Harris — *Philoponus : A Treatise Conceming the Whole and the Parts*, translated by D. King, London / New York, 2015, p. 3-34.

R. Sorabji, «Introduction : Seven Hundred Years of Commentary and the Sixth Century Diffusion to other Cultures», dans R. Sorabji (ed.), *Aristotle Re-Interpreted : New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, London, 2016, p. 1-80.

B. Soyez, «Le bétyle dans le culte de l'Astarté phénicienne», *Mélanges de l'Université de Beyrouth*, 47, 1972, p. 149-169.

G. Stallbaum, *Platonis Philebus. Recensuit prolegomenis et commentariis illustravit G. S.*, Lipsiae, 1820.

C. Steel, «Introduction», dans '*Simplicius' : On Aristotle On the Soul 3.6-13*, translated by C. S. in collaboration with A. Ritups, Londres, 2013, p. 1-30.

C. Steel et Ch. Helmig, «Priskianos Lydos», dans Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa (eds.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike* 5/3: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Bâle, 2018, p. 2112-2118.

J. A. Stewart, *Notes on the* Nicomachean Ethics, Oxford, 1892.

G. Stricker, «Perfection and Reduction in Aristotle's Prior Analytics», dans M. Frede et G. Stricker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford, 1996, p. 203-219.

G. Striker, «The role of *oikeiosis* in Stoic Ethics», dans *ead.*, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, 1996, p. 281-297.

G. Striker, *Aristotle : Prior Analytics Book I*, Oxford, 2009.

R. A. Stucky, *Tribune d'Echmoun. Ein griechischer Reliefzyklus des 4. Jahrhunderts v. Chr. in Sidon*, Bâle, 1984.

R. Stucky, *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon. Architektur und Inschriften* [= *Antike Kunst*, *Beiheft* 19], Bâle, 2005.

Th. A. Szlezák, *Pseudo-Archytas über die Kategorien. Texte zur griechischen Aristoteles-Exegese*, Berlin / New York, 1972.

C. M. Taisbak, *Division and Logos, A theory of equivalent couples and sets of integers, propounded by Euclid in the Arithmetial books of the Elements* [= *Acta Historica Scientiarum Naturalium et Medicinalium* 25], Odense, 1971.

L. Tarán, «Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy», *Hermes* 106, 1973, p. 73-99.

L. Tarán, compte rendu de Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, dans *Gnomon* 53, 1981, p. 721-750, réimprimé dans *id.*, *Collected Papers 1962-1999*, Leiden, 2001, p. 479-524.

A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928.

J. Teixidor, *Bulletin d'Epigraphie Sémitique : 1964-1980* [= *Bibliothèque Archéologique et Historique* 127], Paris, 1986.

C. Theodoridis, *Photii Patriarchae Lexicon*, I (Α-Δ) ed. C. T., Berlin / New York, 1982

H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo, 1965.

A. Topchyan, *David the Invincible Commentary on Aristotle's* Prior Analytics. *Old Armenian Text with an English Translation, Introduction, and Notes*, Leiden / Boston, 2010.

F. Trabattoni, «La teoria dell'anima-armonia nel *Fedone*», *Elenchos* 9, 1988, p. 53-74.

F. Trabattoni, «On Soul Body "Dualism" in Plato», dans D. Zucca et R. Medda (eds.), *The Soul/Body Problem in Plato and Aristotle*, Sankt Augustin, 2018, p. 75-94.

A. Trendelenburg, *Aristotelis De anima libri tres*, Jena, 1833.

A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, 1846.

G. Tsouni, « Peripatetic Ethics in the First Century BC : The Summary of Didymus », dans A. Falcon (ed.), *The Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden / Boston, 2016, p. 120-137

G. Tsouni, « Didymus' Epitome of Peripatetic Ethics, Household Management, and Politics : An Edition with Translation », dans W. W. Fortenbaugh (ed.), *Arius Didymus on Peripatetic Ethics, Household Management and Politics, Text, Translation, and Discussion*, RUSCH 20, New York/ Londres, 2018, p. 1-67.

A. Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica. I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino*, Berlin / Boston, 2017.

M. van der Valk, *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, vols 1–4, ed. M. v. d. V., Leiden, 1971-1987.

J. Vendryes, *Traité d'accentuation grecque*, Paris, 1904.

J. Vuillemin, *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris, 1967 [*Nouvelle version remaniée et augmentée*, Louvain-la-Neuve, 2008].

J. Vuillemin, *Eléments de Poétique*, Paris, 1991.

Th. Waitz, *Aristotelis Organon Graece*, novis codicum auxiliis adiutus recognovit, scholiis ineditis et commentario instruxit Th. W., 2 vol., t. I, Leipzig, 1844, p. 19-23.

L. G. Westerink, *Damascius. Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*, Amsterdam, 1959.

L. G. Westerink, « Damascius, commentateur de Platon », dans *Le néoplatonisme. Royaumont 9–13 juin 1969*, Paris, 1971, p. 253-260.

L. G. Westerink, « Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality », dans *Zetesis*, mélanges offerts au Prof. E. de Strijcker, Antwerp / Utrecht, 1973, p. 296-306.

L. G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Volume I : Olympiodorus*, Amsterdam / Oxford / New York, 1976.

L. G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Volume II : Damascius*, Amsterdam / Oxford / New York, 1977.

L. G. Westerink et J. Combès, *Damascius : Traité des premiers principes*, I, Paris, 1986.

M. J. White, « Zeno's Arrow, Divisible Infinitesimals, and Chrysippus », *Phronesis* 27, 1982, p. 139-254.

N. White, « The Basis of Stoic Ethics », *Harvard Studies in Classical Philology* 83, 1979, p. 143-178.

J. Whittaker, « Harpocration and Serenus in a Paris manuscript », *Scriptorium* 33, 1979, p. 59-62.

R. Wittwer, « Aspasian Lemmatology », dans A. Alberti et R.W. Sharples (eds.), *Aspasius : The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, Berlin, 1999, p. 51-84.

M. Wolff, « Hipparchus and the Stoic Theory of Motion », dans J. Barnes et M. Mignucci (eds.), *Matters and Metaphysics*, Fourth Symposium Hellenisticum, Naples, 1988, p. 471-545.

M. Woods, *Aristotle's* Eudemian Ethics, *Books I, II, and VIII*, translated with a Commentary, Oxford, 1982.

C. Zintzen, *Damascii Vitae Isidori Reliquiae edidit adnotationibusque instruxit C. Z.*, Hildesheim, 1967.

INDEX LOCORVM